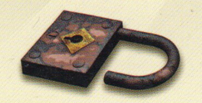


إصدارات مؤسسة الدليل - الكتاب 2

الإلحاد

أسبابه ومفاتيح العلاج

THEISM



محمد ناصر

بطاقة المؤلف



محمد سمير ناصر

ولد في لبنان عام ١٩٨٤م.

※ متخصص في العلوم العقلية والفلسفة الإسلامية والغربية.

الوظائف التي شغلها:

※ أستاذ السطح العالي في الحوزة العلمية.

※ مسؤول وحدة الإلهيات في مؤسسة الدليل.

※ عضو الهيئة العلمية في أكاديمية الحكمة العقلية.

※ رئيس تحرير مجلة المعرفة العقلية.

أهم المؤلفات

※ نهج العقل تأسيس الأسس وتقويم النهج

※ الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها.

※ القانون العقلي للسلوك

※ تجاذب العقلانية بين الملحدين والمتدينين

※ كيف أعقل

※ نقد الاتجاهات الأخلاقية في ضوء القانون العقلي للسلوك.

※ النظرية العقلية في معايير السلوك الإنساني نحو إعادة البناء لما أسسه أرسطو طاليس (رسالة دكتوراه قدمت إلى الجامعة الأمريكية في لندن).

الإلحاد

أسبابه ومفاتيح العلاج

الإلحاد

أسبابه ومفاتيح العلاج

محمد ناصر



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.inst

هوية الكتاب

اسم الكتاب: الإلحاد: أسبابه ومفاتيح العلاج

المؤلّف: محمد ناصر

المراجعة العلميّة: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

التقويم اللغويّ: علي گيم

تصميم الغلاف: حسين علي حسين ومحمدحسن آزادگاني قمي

الإخراج الفنّيّ: حسين المالكي وحسين علي حسين

رقم الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2017

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.inst

قائمة المحتويات



كلمة المؤسّسة

بعد دراسة الواقع الفكريّ والثقافيّ العامّ وتشخيص ما يعانيه من هستيريا فكرية وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذٰلك ضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي لهٰذا الأمر، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على تأصيل أسس الفكر الانساني ودحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج الأمثل للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المدعّم بنصوص القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة ﷺ، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم.

لذا استدعى الأمر إنشاء مؤسّسةٍ علميّةٍ مُتْقِنَةٍ تحمل على عاتقها هٰذا المشروع وتنفّذه على أرض الواقع، فانبثقت من كنف العتبة الحسينيّة المقدّسة مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، وهي مؤسّسةٌ

علميّةٌ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة في كلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

وقد وضع القائمون على المؤسّسة خطّة العمل ضمن مجالاتٍ ثلاثةٍ هي:

1ـ مجال التحقيق والبحث العلميّ.

2ـ مجال التعليم.

3ـ مجال التبليغ والإعلام.

وما يهمّنا في هٰذه الكلمة هو الإشارة إلى المجال الأوّل الّذي يهتمّ بتأليف الكتب وتحقيقها، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ وكراريس تثقيفيّةٍ في مجال الفكر والعقيدة.

وحيث إنّ الطبيعة الفكريّة للمشروع تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا؛ ليكون الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة.

فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ سوى الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هٰذا الأساس ارتأى القائمون على هٰذا المشروع أن يكون

(التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهٰذا الدور المهمّ والضروريّ، وقد تمّ ترتيب وحداتها ترتيبًا منطقيًّا يتناسب مع الترتيب الموضوعيّ للأحكام العقديّة، وهي كالتالي: (وحدة البحوث المعرفيّة، وحدة الإلٰهيّات، وحدة الفكر الدينيّ، وحدة الفكر المذهبيّ، وحدة الفكر الإماميّ).

منهجنا التحقيقي:

تختلف المناهج المعرفيّة المعتمدة في استنباط الأحكام العقديّة وتحقيق مسائلها بحسب الأدوات المستخدمة في عملية البحث، فهناك المنهج التجريبيّ الحسّيّ، والنصّيّ النقليّ، والكشفيّ السلوكيّ، والبرهانيّ العقليّ، واختلفت المدارس الكلاميّة والفلسفيّة تبعًا لهٰذا الاختلاف المؤدّي – بطبيعة الحال – إلى رؤًى فلسفيّةٍ وعقديّةٍ مختلفةٍ، ونحن لسنا معنيّين بالمدارس الفلسفيّة والكلاميّة، ولا يهمّنا مقدار اختلافهم بقدر ما يهمّنا مدى التزامهم بالمنهج الواقعيّ في تحقيق المسائل العقديّة.

ومنهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل ـ كما أشرنا ـ هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني بالمنهج العقليّ قصر النظر على معطيات العقل المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من الأدوات المعرفيّة بأنواعها

كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أن الحاكم فيها العقل ولٰكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة أنّ له هٰذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً، نعم يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

وبعبارة مختصرة: منهجنا التحقيقيّ، الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهٰذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هٰذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ:

1ـ المشاريع طويلة الأمد:

وهـي المشـاريع الأساسـيّة الّتـي لا تقـلّ مـدّة إنجازهـا عـن سنتين، ويتمّ العمـل عليهـا بشـكل متـوازٍ مـن قبـل الواحـدات كافّـةً، وتتمثّـل في الموسـوعات والكتـب الكبـيرة نسـبيًّا، ومخاطبهـا الرئيسيّ- المتخصّصون والنخب.

2ـ المشاريع متوسّطة الأمد:

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

3ـ المشاريع قصيرة الأمد:

وهي المشاريع التي لا تزيد مدّة إنجازها عن الثلاثة أشهر، وهي الكراريس لا يتجاوز عديد صفحاتها عن الخمس والعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

ويعدّ هٰذا الكتاب الذي بين أيديكم الكريمة من المشاريع المتوسّطة الأمد الّتي تهتمّ بمواجهة ظاهرة الإلحاد واللا دينيّة، وقد تميز هٰذا الكتاب باستقصاء الأسباب الحقيقيّة الّتي تقف وراء هٰذه الظاهرة، لا سيّما السبب الفكريّ الّذي ترجع جذوره إلى مرحلة تحوّل التفكير البشريّ من المنطق العقليّ إلى المنطق الحسّيّ التجريبيّ، ومن رواد هٰذه المرحلة هم فرانسيس بيكون وديفد هيوم، وقد عزّزتها حلقة فينا ورسل، بيد أنّ هٰؤلاء لم يحملوا راية الإلحاد ولم يجعلوا منه قضيّةً مصيريّةً، كما

فعل الملاحدة الجدد أمثال ريتشارد دوكنز سام هاريس ودانيال دانت وكرستوفر هيتشنز، الّذين يطلق عليهم فرسان الإلحاد الجديد، فهٰؤلاء حاولوا توظيف قدراتهم العلميّة والكتابيّة والخطابيّة لترويج ظاهرة الإلحاد، واعتبار الإيمان بإلٰهٍ خالقٍ رؤيةً متخلّفةً.

وقد بذل الأستاذ محمد ناصر ـ مسؤول وحدة الإلٰهيّات في المؤسّسة ـ جهودًا كبيرةً في سبيل تشخيص الأسباب الداعية للإلحاد واللا دينيّة، ووضع رؤيةٍ علميّةٍ مبدئيّةٍ لعلاج هٰذه الأسباب، أسماها المؤلّف بـ (مفاتيح العلاج)، وقد أولى السادة أعضاء المجلس العلميّ في المؤسّسة عنايةً فائقةً في مراجعة هٰذا البحث وتدقيقه، فزاد في نضجه ووصوله إلى المستوى الّذي تطمح إليه المؤسّسة.

وفي ختام كلمتنا نأمل أن ينال هٰذا المؤلّف اهتمام المتخصّصين والمثقّفين، وأن يكون مشروعًا جديدًا وفعّالًا في علاج ظاهرة الإلحاد واللا دينيّة بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، وأن يكون معينًا ومرشدًا للباحثين عن الحقيقة.

سائلين المولى ـ عزّ وجلّ ـ الموفقيّة والسداد لكلّ الّذين ساهموا في إنتاج هٰذا المؤلّف القيّم من العلميّين والفنّيّين، والحمد لله ربّ العالمين.

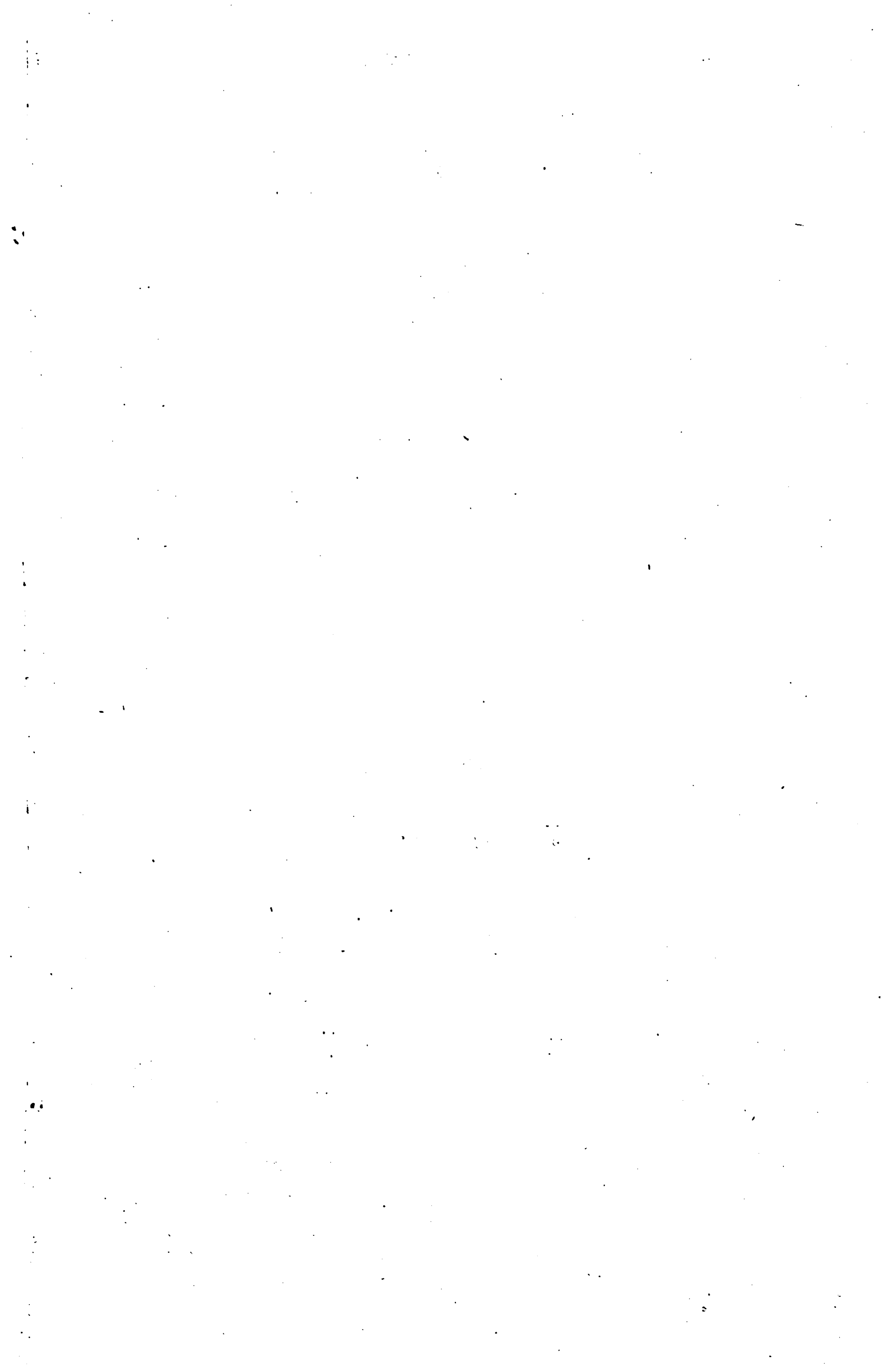
صالح الوائلي

رئيس مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

6 تموّز 2017

إهداء

إلى كلّ طالب للحقيقة



تمهيد

ربّما لن يكون مجانبًا للصواب أن نقول: إنّ الإلحاد النظريّ[1] كان على طول التاريخ مجرّد حالةٍ فرديّةٍ يتّخذها امرؤٌ هنا وآخر هناك، دون أن يكون لها ذاك الصدى الواسع بين عموم الناس، ودون أن تكون متشكّلةً على هيئة تيّارٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ يحصد الأنصار والأتباع. أمّا في عصرنا الحاضر، ومع اختراع الكثير من وسائل نشر الأفكار وترويجها، وإتقان العديد من وسائل الإقناع، ومع تجدّد العديد من العوامل المؤدّية

(1) أقصد بالإلحاد النظريّ ذٰلك الموقف الفكريّ الرافض لوجود إلٰهٍ لهٰذا الكون، أو المشكّك فيه على الأقلّ، في قبال ما يمكن تسميته بالإلحاد العمليّ، وذٰلك حينما لا يكون الإلٰه حاضرًا في سلوك الفرد بأيّ نحوٍ من الأنحاء؛ نتيجة استغراق الفرد في متابعة رغباته وشهواته التلقائيّة، رغم أنّه لو سئل عن موقفه الفكريّ لقال باعتقاده بوجود إلٰهٍ لهٰذا الكون.

إلى الإلحاد أو إيجاد عوامل جديدةٍ؛ فإنّ الأمر قد اختلف كلّيًّا بنحوٍ غير مسبوقٍ في تاريخ الاجتماع البشريّ؛ إذ يبدو وكأنّ الموقف الإلحاديّ ـ وكغيره من المواقف الفكريّة في عصرنا ـ في طريقه نحو التشكّل على هيئة تيّارٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ ينتشر ويتوسّع ويتمّ العمل على ترويجه وتسخير الأدوات والطاقات والتقنيّات المساعدة على جعله رؤيةً فكريّةً مستساغةً عند عموم المجتمع الإنسانيّ.

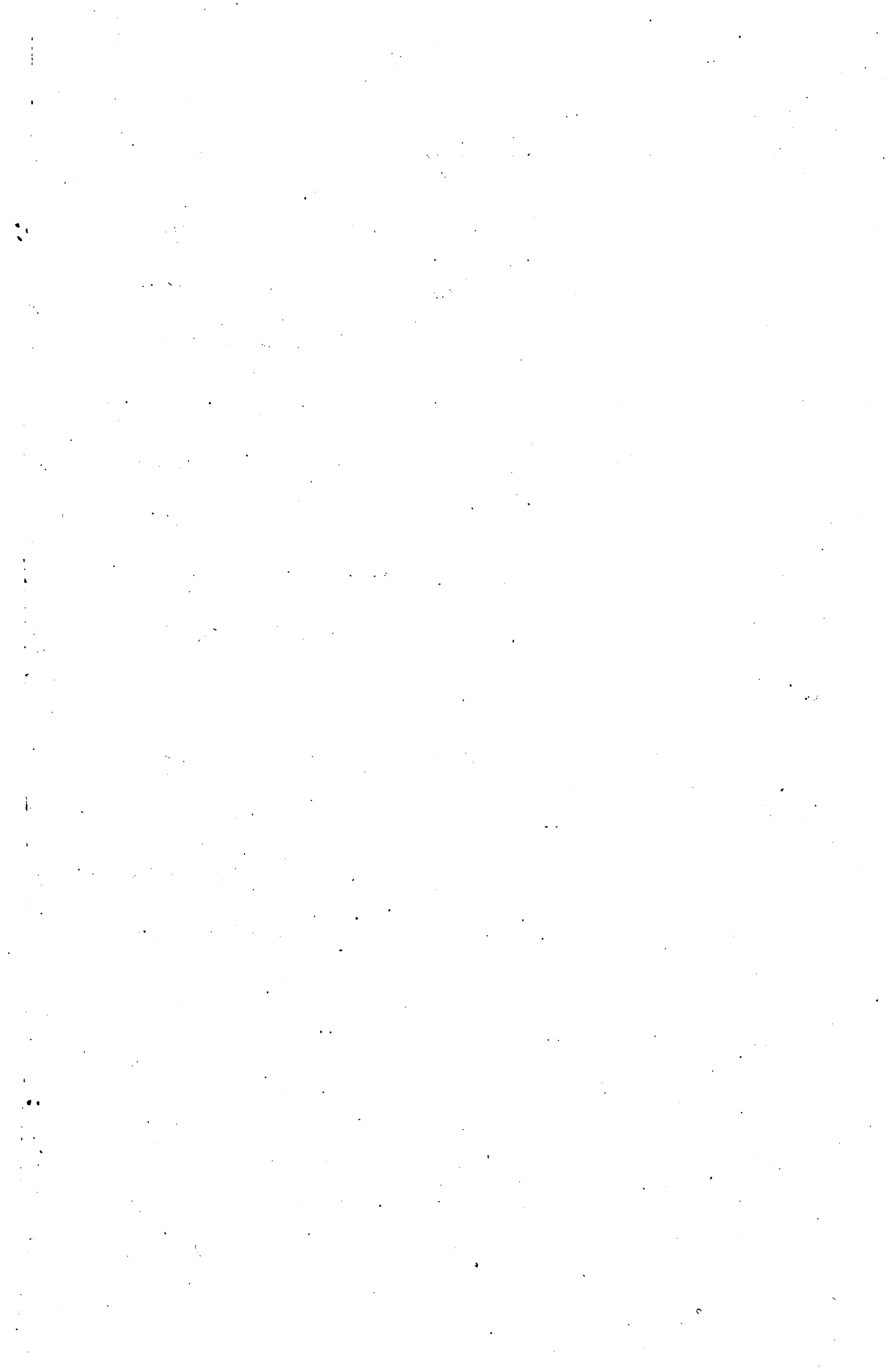
فإذا كانت معالجة الإلحاد تقتصر قديمًا على البحوث النظريّة في الفلسفة وعلم الكلام الّتي تعرض أدلّة الوجود الإلٰهيّ، فإنّ واقع الحالة الإلحاديّة المعاصرة يفرض القيام بمعالجةٍ تختلف تمامًا عن مجرّد إقامة الأدلّة على وجود الله، بل لا بدّ أن تتّخذ شكلًا شاملًا وجذريًّا، يستوعب كلّ العوامل المؤدّية إليه، المتجدّدة منها والجديدة.

ومن هنا كانت الحاجة الماسّة إلى العمل الجادّ على إيجاد معالجةٍ تجمع بين المتانة العلميّة والشموليّة من جهةٍ، والسلاسة في الأسلوب والرفق في الخطاب من جهةٍ أخرى؛ ولأجل ذٰلك كان هٰذا البحث الّذي بين يديك؛ ليشكّل بداية الطريق نحو إيجاد معالجةٍ كهٰذه.

نعم هو مجرّد بدايةٍ؛ لأنّه يتوخّى العرض الإجماليّ للمشكلة الإلحاديّة، ويقتصر على مفاتيح الحلول والمعالجات دون الدخول في تفاصيلها؛ طمعًا في جعله كتابًا صغير الحجم، وفي متناول عموم الناس،

بعيدًا عن تسبيب الملل الّذي يتسرّب سريعًا إلى نفوسهم، وليكون خالصًا قدر الإمكان من التعقيد إلّا ذاك الّذي يفرضه في كثيرٍ من الأحيان عمق المطالب والأفكار الّتي تتطلّبها طبيعة الموضوع. ولأجل هٰذا وذاك، فقد سعيت جاهدًا للتبسيط والتوضيح مع الحفاظ على المتانة العلميّة، وتجنّب الاختزال للمشاكل والحلول في صيغٍ هشّةٍ أو ساذجةٍ. وفي النهاية، فإنّ القارئ الواعي بحقيقة المشكلة وخصوصيّات الواقع الّذي نعيشه، هو الْحَكَمُ الوحيد على مقدار نجاحي في إنجاز هٰذه المهمّة.

وهٰذا يعني أنّ على القارئ الكريم أن يكون ملتفتًا إلى أنّ الكتاب الّذي بين يديه، لا يتوخى بمفرده القيام بأداء كلّ الدور الّذي تتطلّبه المعالجة للمشكلة الإلحاديّة، بل هو جزءٌ صغيرٌ من مجمل عمليّة الحلّ والعلاج الشامل الّذي يفترض أن يؤدّى ضمن سلسلة بحوثٍ مماثلةٍ يتمّم بعضها بعضًا. وإذا ما اتّضح ذٰلك أشرع فيما يلي في عرض ما يتناسب وهٰذا الغرض.






المقدمة

- معنى الإلحاد
- أنواعه
- المهمات التي يتطلع إليها الملحد




المقدّمة

بدايةً، لا بدّ لي أن أقوم بوضع مقدّمةٍ أبيّن فيها معنى الإلحاد وأنواعه، وجهات البحث المرتبطة به؛ حتّى يكون موضوع البحث وطبيعة مسائله والغاية منه واضحةً جليّةً.

معنى الإلحاد

إنّ ما يهمنا من معنى الإلحاد هو معناه المستعمل فيه فيما يخصّ مسألة الوجود الإلٰهيّ، وليس معناه اللغويّ. وبالرجوع إلى أنحاء استعماله وتداوله نجد أنّه يعني: ترك الاعتقاد بوجود إلٰهٍ لهٰذا الكون. فعبارة ترك الاعتقاد أعمّ من الاعتقاد بعدم وجود إلٰهٍ، وأعمّ من الشكّ مع

الإعراض[1] عن الاعتقاد بوجود إلٰهٍ؛ فهي شاملة لكلا الموقفين. وعبارة (وجود إلٰهٍ لهٰذا الكون) تقال بمعنيين: أحدهما عامٌّ، والآخر خاصٌّ. **أمّا** المعنى العامّ فهو وجود فاعلٍ لهٰذا الكون منه صدر وعنه انبثق، سواءٌ أكان لهٰذا الفاعل دورٌ في عمل الكون أم لا، وسواءٌ أكان له دورٌ في حياة الإنسان خاصّةً ـ بالتشريع والتأثير من خلال ارتباط الإنسان به ـ أم لا. **وأمّا** المعنى الخاصّ فهو وجود فاعلٍ لهٰذا الكون منه صدر وعنه انبثق، وله دورٌ في عمله ودورٌ في حياة الإنسان بالتشريع والتأثير من خلال ارتباط الانسان به.

أنواع الإلحاد

إذا اتّضح معنى الإلحاد، وبانَ دوران ترك الاعتقاد بين الاعتقاد بعدم الوجود والشكّ بالوجود مع الإعراض، وكذٰلك دوران معنى وجود إلٰهٍ لهٰذا الكون بين الإلٰه الفاعل الفاقد للدور التدبيريّ للكون والإنسان، والإلٰه الفاعل والواجد لهٰذا الدور؛ فهٰذا يعني أنّ الإلحاد شاملٌ لعدّة أنواعٍ: أوّلها وثانيها الشكّ والاعتقاد بعدم بوجود إلٰهٍ مطلقًا، وثالثها ورابعها الشكّ والاعتقاد بعدم وجود أيّ دورٍ تدبيريٍّ للإلٰه في

(1) إنّما قيّدت الشكّ بالإعراض تمييزًا له عن الشكّ الّذي يكون في مقام البحث والتحرّي عن الحقّ في المسألة، فمثل هٰذا لا يطلق عليه إلحادٌ بحسب الاستعمال المتداول.

التكوين والتشريع.

وبما أنّ الشكّ بوجود الإله يرجع إمّا إلى الفقدان الواقعيّ للدليل على الوجود، أو تساوي أدلّة الإثبات والنفي عند الشاكّ بحسب ما يملكه من مقدرةٍ معرفيّةٍ؛ فهٰذا يعني أنّ الأسباب الداعية للشكّ والإعراض ستكون متضمّنةً في الأسباب الداعية للرفض والإنكار. وبهٰذا يبقى أمامنا نوعان من الإلحاد، وهما الاعتقاد بعدم وجود إلٰهٍ مطلقًا، والاعتقاد بعدم وجود إلٰهٍ ذي دورٍ تدبيريٍّ للكون والإنسان.

لٰكنّ مجرّد الاعتقاد بوجود إلٰهٍ دون أن يكون لهٰذا الإلٰه أيّ دورٍ تدبيريٍّ (تكوينيٍّ وتشريعيٍّ)، هو أمرٌ لا يختلف عن أيّ اعتقادٍ بوجود شيءٍ من أشياء الكون ممّا ليس له أثرٌ مباشرٌ على عمل الكون وحياة الإنسان، وهٰذا يعني أنّ مسألة وجود إلٰهٍ كهٰذا ستكون في نفسها فاقدةً لأهليّة النزاع حولها؛ فسواءٌ كان هٰذا الإلٰه موجودًا أو ليس بموجودٍ، وسواء اعتقدنا بوجوده أم لم نعتقد بوجوده، فلن يكون ذٰلك بمسألةٍ مهمّةٍ.

ومن هنا لم يكن كلّ ذٰلك الحماس عند الملحدين نحو ترويج الإلحاد، ولا كلّ ذٰلك الإصرار عند المتديّنين على إثبات وجود الإلٰه، لينسجم مع كون محلّ النزاع بينهم هو الإلٰه بمعناه العامّ، أي الفاقد لأيّ دورٍ تدبيريٍّ للكون والإنسان. بل إن ما جعل الأمر على هٰذه الدرجة

من الأهمّيّة عند كلٍّ منهما، وكان السبب الحقيقيّ وراء النزاع التاريخيّ والحادّ بينهما، هو أنّ المراد من الإلٰه الّذي ينفيه الملحدون تاريخيًّا وفي الحاضر خصوصًا، ويثبته المتديّنون قديمًا وحديثًا، هو الإلٰه بالمعنى الخاصّ، أي الإلٰه الفاعل والمدبّر معًا في التكوين والتشريع.

وبناءً على ذٰلك يصبح واضحًا أنّ مبرّر النزاع حول أصل وجود إلٰهٍ بمعناه العامّ، يكمن في أنّه يشكّل الأساس الّذي يمكن من خلاله المرور إلى نفي الإلٰه بالمعنى الخاصّ؛ باعتبار أنّ وصف الإلٰه بأنّه مدبّرٌ يأتي بعد الفراغ عن أنّه موجودٌ في نفسه، فإذا ما نفينا وجوده نفينا معه بالضرورة كلّ ما يعزى إليه من تدبيرٍ. ولمّا كان النزاع الحقيقيّ بين الفريقين يدور حول الإلٰه بالمعنى الخاصّ، وبداعي إثباته أو نفيه احتدم ويحتدم الصراع بينهما؛ فإنّ المقصود ضمنًا وصراحةً من هٰذا النزاع هو التوصّل إلى إثبات الدور التدبيريّ لهٰذا الإلٰه، أو نفيه.

نعم قد ينقسم القائلون بوجود الإلٰه المدبّر، إلى من يقْصِرون دوره التدبيريّ على عالم التكوين دون التشريع، وإلى من يجعلون دوره التدبيريّ شاملًا لمقامي التكوين والتشريع[1]. وقد ينقسم القائلون بدوره التشريعيّ إلى أديانٍ ومذاهب وطوائف. ولٰكن وفي المقابل، يضع

(1) المراد من الدور التشريعيّ ما يشمل التكوينيّ الخاص بالإنسان من جرّاء ارتباط الإنسان به بالدعاء والذكر والتوجّه.

الملحدون أنفسهم في مواجهة كلّ هٰؤلاء، بحيث إنّهم إمّا نفوا مطلق الوجود الإلٰهيّ، وإمّا فرّغوا الاعتقاد بوجوده عن أيّ قيمةٍ إنسانيّةٍ؛ نتيجة سلب الإلٰه لأيّ دورٍ تدبيريٍّ بأيّ نحوٍ من الأنحاء؛ وبالتالي إمّا اعتقدوا بعدم وجود إلٰه أصلًا، وإمّا بعدم أهمّيّة اعتقادٍ كهٰذا.

محل النزاع وجهات البحث فيه

بناءً على ما تقدّم، يظهر أنّ ما ينبغي أن يكون موضع بحثٍ وعنايةٍ من أنواع الإلحاد، هو الاعتقاد بعدم وجود الإلٰه المدبّر للكون والإنسان؛ حيث تكون الغاية الحقيقية للملحد متمثّلةً بنفي دوره التدبيريّ بنحوٍ مطلقٍ. غير أنّ تحقيق هٰذه الغاية يتمّ بطبيعة الحال من خلال طريقين، وهما: إمّا نفي مطلق الوجود الإلٰهيّ، وإمّا نفي خصوص الدور التدبيريّ فقط. ولٰكنّ الدور التدبيريّ نفسه متقوّمٌ بعدّة أمورٍ، وهٰذا ما يجعل منه معرّضًا للنفي والإبطال من طرقٍ عديدةٍ؛ إذ إنّ التدبير هو نوع علاقةٍ بين المدبِّر والمدبَّر، والعلاقة بما هي علاقةٌ تتوقّف بالضرورة في وجودها وفعليّتها على توفّر أمرين اثنين، وهما: أوّلًا وجود طرفيها، أي وجود المدبِّر ووجود المدبَّر، وثانيًا، قابليّة الطرفين وشأنيّتهما لقيام تلك العلاقة؛ أي شأنيّة المدبِّر للقيام بالتدبير بأن يكون واجدًا لما يؤهّله للقيام به، وقابليّة المدبَّر لأن يكون مدبَّرًا ـ أي أن يكون ممكنًا تدبيره ومحتاجًا

للتدبير ـ ومن هنا فإنّ الدور التدبيريّ للإلٰه سيكون عرضةً للنفي من جهاتٍ متعدّدةٍ، كلٌّ منها على حدةٍ يحقّق نفيها غاية الملحد؛ إذ إنّ كلًّا من نفي وجود أحد طرفي العلاقة، أو نفي شأنيّته وقابليّته لها، أو نفي نفس العلاقة بالمعاندة والمضادّة رغم وجود طرفيها وشأنيتهما لها، كلّ ذٰلك يمكن أن يكون طريقًا لإبطال وجودها.

ولأجل توضيح ذٰلك كلّه لا بدّ من الولوج في خصوصيّات موضوع المسألة وما فيه من جهاتٍ وحيثيّاتٍ متعدّدةٍ. إذ إنّ مسألة وجود إلٰهٍ مدبّرٍ تتضمّن عدّة أطرافٍ بينها عدّة علاقاتٍ. أمّا الأطراف، فهي الإلٰه والطبيعة والإنسان، وأمّا العلاقات، فهي العلاقة بين الإلٰه والطبيعة، والعلاقة بين الإلٰه والإنسان[1]. ولكلّ واحدةٍ من هٰتين العلاقتين جهاتٌ متعدّدةٌ، تتنوّع بسببها العلاقات. أمّا العلاقة بين الله والطبيعة فلها ثلاث جهاتٍ: الأولى علاقة أصل الإيجاد لمبادئ التكوين، والثانية علاقة التدبير في مراحل التكوين، والثالثة علاقة التدبير الفعليّ لأحداث الكون بعد اكتمال التكوين. وأمّا العلاقة بين الله والإنسان، فتضاف لها جهتان فوق ما ذكر، الأولى: علاقة التدبير التشريعيّ من خلال إرسال الرسل لتوجيه الإنسان وتعليمه وتربيته. الثانية، علاقة

(1) تبقى العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ولٰكن من الواضح عدم ارتباطها بموضوعنا.

التدبير الجزائيّ لأحوال الإنسان استنادًا إلى سلوكه مع الإلٰه بالطاعة أو المعصية، وبالتوجّه والذكر أو الإعراض والغفلة، فيثيبه أو يعاقبه، ويساعده أو يهمله.

المهمات التي يتطلع إليها الملحد

هٰذا، وبعد الفراغ عن وجود الطبيعة والإنسان، وبعد التسليم بأنّ حقيقة الإلٰه المتنازع حول وجوده هي أنّه في ذاته الكامل الّذي لا نقص فيه ولا حاجة تعتريه، فإنّ الملحد ـ في مقام تحقيق غرضه ـ يجد نفسه أمام إحدى المهمّات التالية:

الأولى: نفي أصل وجود إلٰهٍ، ومن خلال هٰذا النفي يتمّ إلغاء أيّ بحثٍ عن أيّ علاقةٍ من العلاقات السالفة الذكر؛ لأنّ قيام العلاقة فرع وجود طرفيها، وبما أنّ الإلٰه طرفٌ في كلّ هٰذه العلاقات، فإذا ما ألغى الملحد وجوده فقد حصّل غرضه بأقصر طريقٍ.

الثانية: نفي قابليّة الطبيعة أو الإنسان لقيام أيّ نوعٍ من تلك العلاقات السالفة الذكر، أمّا مع الطبيعة فبنفي حاجتها في وجودها إلى فاعلٍ، وفي تكوّنها إلى منظّمٍ، وفي أحداثها إلى مدبّرٍ. وأمّا مع الإنسان فبنفي قابليّته للتدبير التشريعيّ أوّلًا، وذٰلك من خلال نفي حاجته له بسبب امتلاكه للبديل، أو من خلال نفي حرّيّة اختياره فيلغو تكليفه. وثانيًا بنفي قابليّته للتدبير الجزائيّ، من خلال نفي مسؤوليّة الإنسان عن

أفعاله؛ وذٰلك بسبب أنّه مقهورٌ رغمًا عنه بنتائج وعوامل تكوّنه عن والديه وفي بطن أمه (الطباع الموروثة والصفات الجينيّة)، ونتائج عوامل نشوئه في البيئة والمجتمع (العادة والتقاليد والظروف المحيطة).

الثالثة: النفي المباشر لوجود كلا العلاقتين، وذٰلك من خلال إثبات صدق ما ينافيهما. أمّا نفي العلاقة بين الإلٰه والطبيعة، فببيان وجود الشرّ والفساد في عمل الطبيعة، أو ببيان كيف أنّ كلّ عمليّات الكون ترجع في حقيقتها إلى السلوك العشوائيّ لمكوّناته وعناصره الأولى؛ وبالتالي فلا علاقة تدبيريّة بين الله والطبيعة. وأمّا نفي العلاقة بين الإلٰه والإنسان، فببيان تعرّض الإنسان للمحن والشرور رغم ممارسته للدعاء والاستغاثة، أو بكون ما يسمّى بالتشريع والتدبير الإلٰهيّ قد قاد إلى الظلم والفساد في سلوك البشر، أو باشتمال التشريع المدّعى على ما ينافي صالح الإنسان وسعادته، أو ببيان كيف أنّ الأديان ليست إلّا اختراعًا بشريًّا متناسبًا في محتواه مع المستوى المعرفيّ والنفسيّ للبشر، ومتشكّلًا على طبق مخاوفهم وآمالهم الحياتيّة اقتصاديًّا واجتماعيًّا. أو بكون التدبير الجزائيّ في قسمه العقابيّ ظلمًا لا يبرّره محض العصيان، وفي كلّ هٰذه الأحوال يستنتج الملحد أنّه لا وجود لعلاقةٍ تدبيريّةٍ بين الإلٰه والإنسان.

وبالجملة فإنّ تحقيق غرض الملحد، يتمّ إمّا بنفي وجود الطرف المشترك بين كلّ العلاقات وهو الإلٰه، وإمّا بنفي قابليّة الطرفين الآخرين (الطبيعة والإنسان) لأيّ نحوٍ من العلاقات التدبيريّة المفروضة، وإمّا

ببيان كذب هٰذه العلاقات بإثبات صدق ما يضادّها.

مراحل البحث

وبعد أن اتّضحت لنا أنواع الإلحاد، وخصوصيّات المسألة، والمهمّات الّتي يتطلّع الملحد إلى إنجازها كلًّا أو بعضًا، يصبح بإمكاننا الولوج إلى البحث؛ لنتعرّف أوّلًا على الأسباب والعوامل الّتي حدت بالملحدين إلى إلحادهم؛ بادّعاء أنّها تفي بتحقيق إحدى تلك المهمّات أو جميعها؛ ولذٰلك كانت السبب وراء تمسّكهم بموقفهم، ومن ثمّ سعيهم لترويج العقيدة الإلحاديّة وتقويض التديّن في المجتمع البشريّ؛ ولنتعرّف ثانيًا على القيمة المنطقيّة والمعرفيّة لهٰذه الأسباب والعوامل، حتّى يظهر لنا مدى صلاحيّتها للاستناد إليها في مقام تشكيل موقفنا من المسألة. ثمّ ثالثًا وأخيرًا لنعاين ما سيقودنا إليه البحث والفحص، حيث نطّلع على مفاتيح العلاج الّتي من شأنها أن تعبّد الطريق أمام الوصول إلى العلاج التامّ.

ومن هنا فسوف يسير البحث ضمن مراحل ثلاثٍ:

المرحلة الأولى، أقوم فيها بالتعرّض إلى الأسباب والعوامل العامّة الّتي تكمن وراء أيّ موقفٍ فكريٍّ يقوم المرء باتّخاذه، مع تحديد المعايير العامّة الّتي من شأنها أن تجعل من تلك الأسباب صالحةً للركون إليها أو غير صالحةٍ.

المرحلة الثانية، أقوم فيها باستعراض أسباب الإلحاد المرتبطة بالعلاقات الّتي سبق ذكرها، وطبقًا لترتيبها الموضوعيّ، وبحسب تنوع جهات الموضوع في نفسه، مع ربط كلّ سببٍ منها بتلك المعايير العامّة الّتي تذكر في المرحلة الأولى، والّتي تحدّد قيمته المنطقية في مقام الاستناد إليه، بغضّ النظر عن صحّة النتيجة في نفسها أو خطئها.

المرحلة الثالثة، أقوم فيها بإعادة تصنيف أسباب الإلحاد تصنيفًا معرفيًّا؛ وذٰلك تمهيدًا للانتقال إلى بيان مفاتيح العلاج الخاصّة بكلّ صنفٍ منها، حيث أقوم بعرض مفاتيح العلاج الّتي من شأنها أن تشكّل بذرةً لبحوثٍ مستقبليّةٍ متلاحقةٍ تشكّل بمجموعها علاجًا شاملًا وشافيًا.

تصنيف البحث

من هنا، واستنادًا إلى هٰذه المراحل الثلاث، قمت بتصنيف البحث إلى ثلاثة فصولٍ وخاتمةٍ:

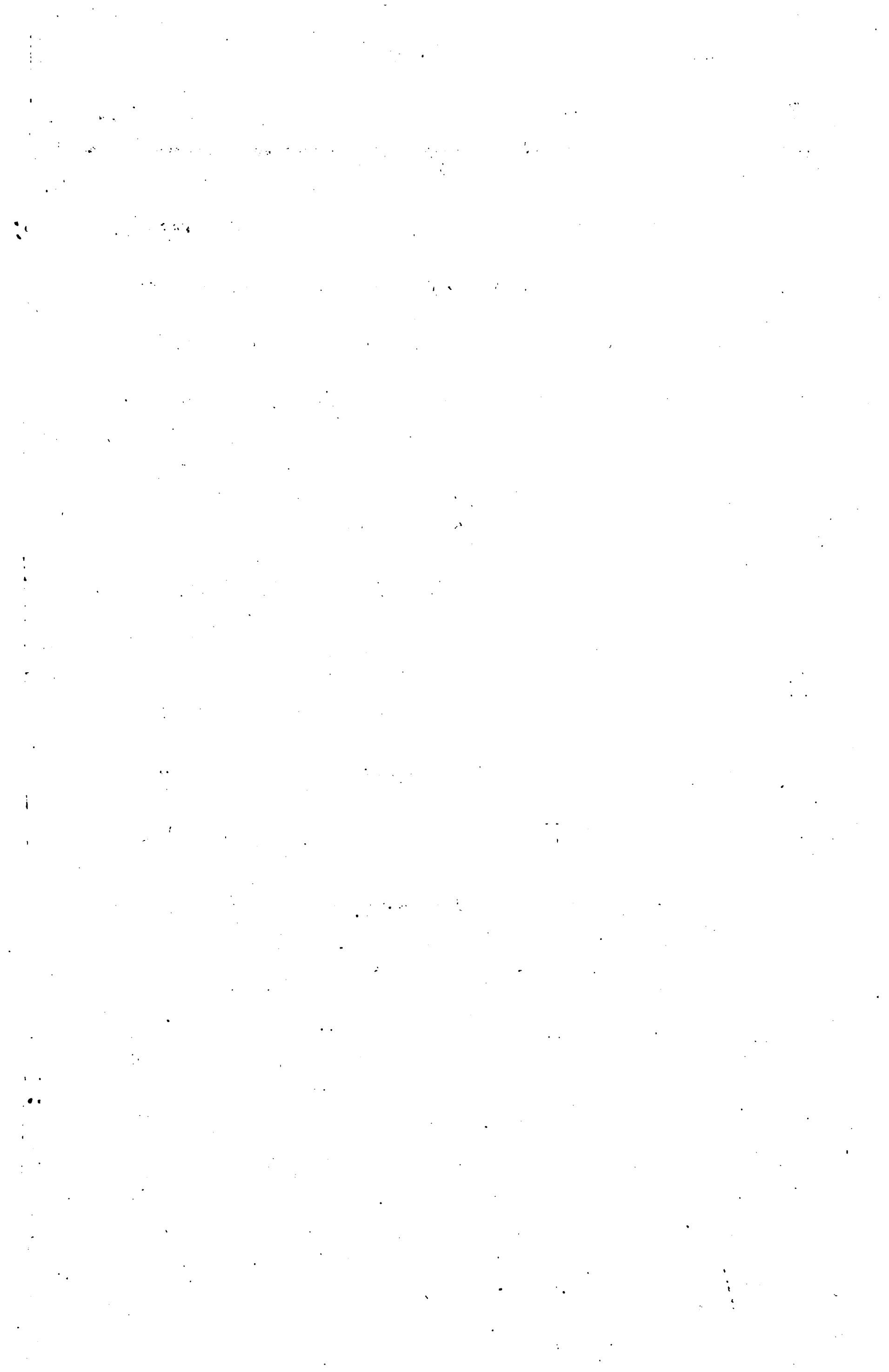
الفصل الأوّل في الأسباب العامّة لأيّ موقفٍ فكريٍّ، وفيه مبحثان: الأول المبادئ العامّة والّتي تنقسم إلى قسمين، قسمٍ صالح للاستعمال وقسمٍ غير صالح للاستعمال في عمليّة تحصيل المعرفة الصحيحة. والثاني في ثمرة تقسيم مبادئ المعرفة وآثاره المهمّة والخطيرة.

الفصل الثاني في الأسباب الخاصّة بالموقف الإلحاديّ، وفيه أربعة مباحث: الأوّل، أسباب ترك الاعتقاد بأصل وجود إلٰهٍ. الثاني، أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهيّ. الثالث، أسباب نفي قابليّة الإنسان أو حاجته للتدبير الإلٰهيّ. الرابع، أسباب النفي المباشر للعلاقة التدبيريّة بين الإلٰه من جهة والطبيعة والإنسان من جهة أخرى.

الفصل الثالث في مفاتيح العلاج لأسباب الإلحاد بعد تصنيفها بحسب مناشئها المعرفيّة عقليًّا صرفًا وتجريبيًّا ونفسيًّا، فكان فيه ثلاثة مباحث: الأوّل في مفاتيح علاج الأسباب العقليّة المحضة (الفلسفيّة)، والثاني في مفتاح علاج ما يسمى بالأسباب العلميّة والتجريبيّة، والثالث في مفتاح علاج الأسباب النفسيّة.

الخاتمة، وفيها تلخيص لمسار البحث وأهمّ النتائج الّتي توصّل إليها، مع استخلاص أهمّ التنبيهات والتوصيات الّتي قاد إليها البحث.

وإذا أصبح كلّ ذٰلك معلومًا، أشرع في البحث مبتدئًا من الفصل الأوّل.



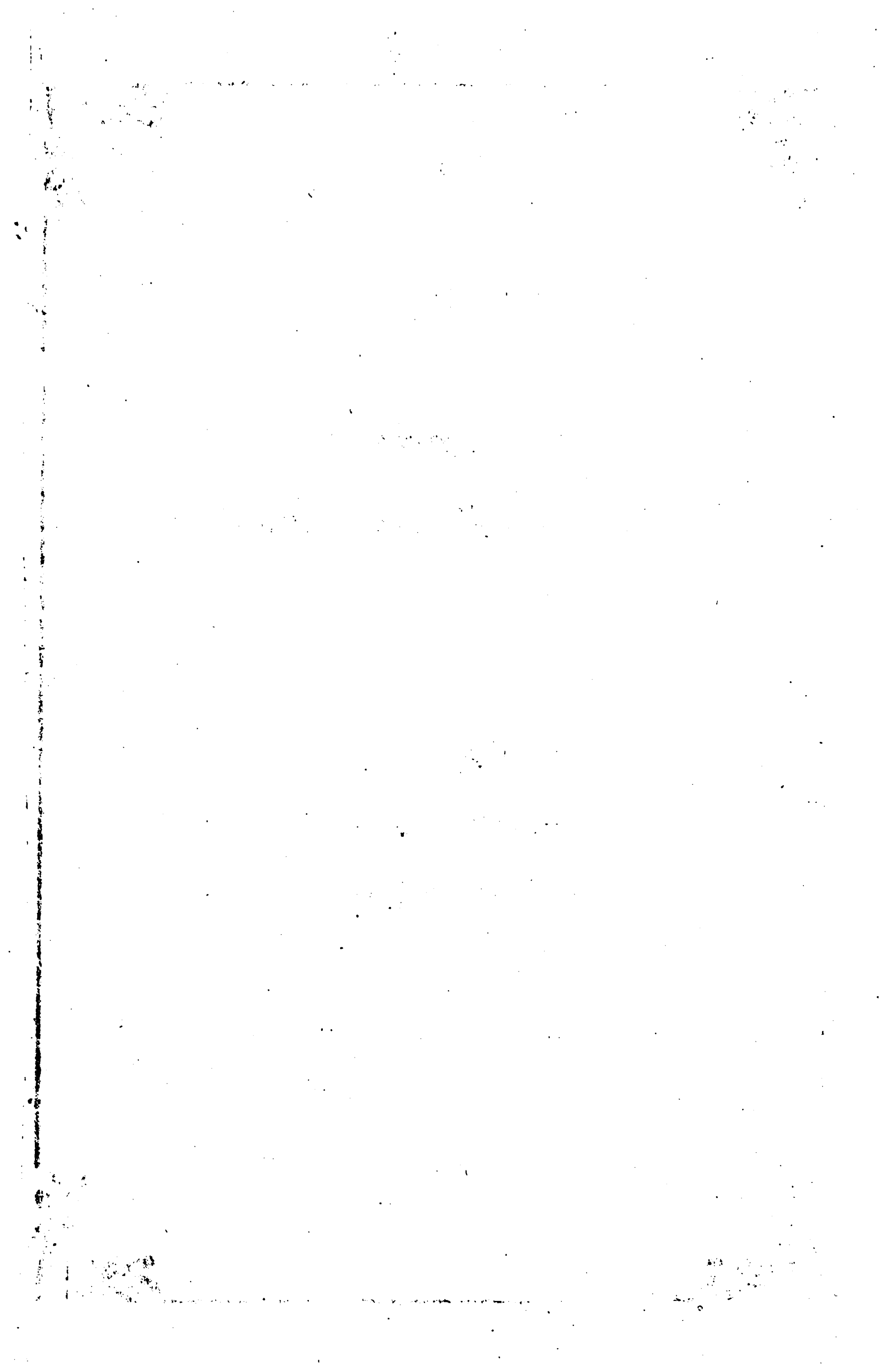



الفصل الأوّل

الأسباب العامة لأي موقف فكري

- طريق المعرفة الصائبة
- المبادئ الصالحة
- المبادئ غير الصالحة



الفصل الأوّل

الأسباب العامّة لأيّ موقفٍ فكريٍّ

إنّ الإلحاد بوصفه موقفًا فكريًّا، وحكمًا اعتقاديًّا، ورؤيةً نظريّةً حول الكون والإنسان، لا بدّ أن يرجع اتّخاذه والقيام به وتبنّيه إلى الأسباب والعوامل العامّة الّتي ترجع إليها جميع الاعتقادات والأحكام الّتي يقوم بها البشر؛ فإذا أردنا أن نبحث عن الأسباب والعوامل الخاصّة بتبنّي الموقف الإلحاديّ، فمن اللازم أن يمرّ ذٰلك في طول البحث عن الأسباب والعوامل العامّة لمجمل الأحكام والاعتقادات البشريّة؛ ولذٰلك فسوف أقوم فيما يلي بالتعرّض إلى هٰذه العوامل والأسباب العامّة قبل أن أدخل في تقصّي جزئيّاتها الّتي تمثّل العوامل والأسباب الخاصّة بتبنّي الموقف الإلحاديّ. والغرض الجوهريّ من ذٰلك هو أن

نكون على درايةٍ تامّةٍ بكيفيّة تنوّع العوامل الّتي تلعب دورًا حقيقيًّا في تشكيل أفكارنا واعتقاداتنا واختياراتنا دون أن تكون جميعها صالحة للركون إليها؛ فإنّ ما يحدو البشر نحو اتّخاذ مواقفهم وتشكيل رؤاهم والقيام بأحكامهم لا يكون دائمًا متوفّرًا على الخصائص والمقوّمات الّتي تجعل منه ضامنًا ومفضيًا إلى الصحّة والصواب. والخلاف القائم بين الملحدين والمتديّنين حول الوجود الإلٰهيّ ودوره التدبيريّ أكبر شاهدٍ في المقام على صحّة هٰذه الفكرة ويقينيّتها؛ لأنّ كلًّا منهما يملك أسبابًا وعوامل خاصّةً حدت به إلى اتّخاذ موقفه المناقض والرافض لموقف الآخر. فحتى نستطيع التمييز بينها فلا بدّ أن تكون لدينا درايةٌ أوّلًا بالصفات العامّة الّتي تكتنف الأسباب المعرفيّة للمواقف الفكريّة عند البشر، وثانيًا بالقيمة المعرفيّة والمنطقيّة لهٰذه الأسباب؛ حتّى نستطيع التمييز بينها وانتخاب الصالح منها، وفيما يلي بيان ذٰلك.

طريق المعرفة الصائبة

بعد أن توضّح أنّ الغاية الأولى من ممارسة البشر لعمليّة المعرفة، هي الوصول إلى نتائج صائبةٍ وصحيحةٍ، وبما أنّ هٰذه الممارسة البشرية في عمومها قد تتّكل على أسبابٍ وعوامل غير صالحةٍ لتحقيق تلك الغاية بإنتاج معارف صائبةٍ؛ سعى البشر منذ القِدم، إلى البحث عن المعايير الّتي تميّز لهم الأسباب والعوامل المؤثّرة في عمليّة المعرفة، فتفرز لهم ما

هو صالحٌ منها للاستعمال في مقام بناء الرؤية الاعتقاديّة والمواقف الفكريّة، عن غير الصالح للاتّكال عليه واستعماله في ذٰلك. هٰذا، وقد كانت ثمرة هٰذا السعي هي تأسيس المنهج العقليّ البرهانيّ[1] الّذي نُقِّحت في طيّاته كلّ المعايير الّتي من شأنها -متى ما روعيت ـ أن تجعل عمليّة المعرفة سائرةً بنا نحو الصواب في الفكر والاعتقاد، ومن ثمّ تكون سالكةً بنا نحو الصواب في أفعالنا وأعمالنا؛ فتميّزت عن سائر الطرق والأساليب الّتي تعيق فكرنا عن النجاح في نيل بغيته، وتضلّه عن طريق الوصول إلى غايته.

ثمّ إنّ هٰذا المنهج الّذي اكتشف البشر سبيل تأسيسه وتدوينه[2]، لم يكن اختراعًا ووضعًا من قبلهم؛ أي أنّه لم يكن حال البشر في تأسيسهم لهٰذا المنهج كحالهم في اختراعهم ووضعهم للّغات الّتي يجعلون لها

(1) يمكن لمن أراد الاطلاع على تفاصيل هٰذا المنهج الرجوع إلى: (التحليلات الثانية) لأرسطو. (صناعة البرهان) للفارابيّ ولابن سينا ولابن رشدٍ، وتعليقة ابن باجة على منطق الفارابيّ، و(أصول المعرفة والمنهج العقليّ) لأيمن المصريّ. وكتابيّ (نهج العقل) و(القانون العقليّ للسلوك). وإذا ما أراد القارئ الاطّلاع على تاريخ هٰذا المنهج وما تعرّض له من محنٍ خصوصًا في القرون الثلاثة الماضية، فقد قمت بتفصيل شيءٍ من ذٰلك في كتابي (الفلسفة.. تأسيسها وتلويثها وتحريفها).

(2) أوّل من دون في هٰذا المنهج، وكان تدوينه يعدّ تأسيسًا له، هو الفيلسوف البرهانيّ أرسطو طاليس في القرن الرابع قبل الميلاد.

قواعد يقومون بالاتّفاق والتعاهد عليها، ولا كحالهم في تقنينهم لدساتير الأنظمة الّتي تجعلها الدول مرجعًا أعلى لتحتكم إليه، وتضبط تنظيمها السياسيّ والإداريّ على طبقه انطلاقًا من الحرص على حفظ المصالح الّتي تعتني بها، والّتي تختلف باختلاف الظروف المكانيّة والزمانيّة وباختلاف طبائع وأمزجة شعوبها أو أهواء حكامها. بل وعلى العكس من ذٰلك كلّه، هو منهجٌ مستكشفٌ من خلال ملاحظة كيفيّة عمل العقل في مقام التفكير؛ حيث قادت إلى تعيين النحو الّذي يكون عليه عمل العقل موصلًا إلى الغاية الّتي يؤمّها كل إنسان في مقام المعرفة وهي الحقيقة والصواب، وحافظًا لسلامته بأن يضمن له عدم الوقوع في الخطإ، كما هو الحال تمامًا في ملاحظة كيفيّة عمل البدن بأعضائه واستكشافها، حيث قادت أوّلًا إلى تعيين الكيفيّة الّتي يكون الإنسان بمراعاتها حافظًا لصحّته وسلامة جسمه، بأن تكون جميع الأعضاء عاملةً بالنحو المناسب لسلامتها وسلامة البدن ككلٍّ، وثانيًا إلى تحديد الأمور الّتي تخلّ بعمل الأعضاء وتوجب حصول الأمراض.

وبالجملة، هو منهجٌ؛ لأنّه يحدّد المعايير الّتي من شأنها أن توصل الإنسان إلى الغاية المعرفيّة. وهو عقليٌّ؛ لأنّ عمليّة المعرفة عند الإنسان دائمًا تتمّ من خلال عمل العقل إمّا استقلالًا أو بمعونة الحواسّ الباطنة أو الظاهرة. وهو برهانيٌّ؛ لأنّ الممارسة العقليّة والفكريّة لا تكون دائمًا ناحيةً نحو الصواب، بل تكون كذٰلك متى كانت ممارسةً ضمن شروطٍ

ومعايير محدّدةٍ تجعل منها معصومةً من الخطإ، أي تجعل منها برهانيّةً.

ومن هنا، وتبعًا لتأسيس المنهج العقليّ البرهانيّ، أصبحت الأشكال الأخرى للممارسة الفكريّة واضحةً في مخالفتها له، وبالتالي في كونها فاقدةً لضمان الوصول إلى نتائج صحيحةٍ، فكانت جميعها مجرّد ممارساتٍ معرفيّةٍ ساذجةٍ وفاسدة؛ كما هو الحال في عمل أعضاء البدن؛ إذ إنّ له أشكالًا كثيرةً تقود إلى فساد الأعضاء وتجعل من البدن مستقرًّا للأمراض والآلام، ومن ثمّ الموت، فكانت كلّها في قبال شكلٍ واحدٍ من أشكال عملها، وهو الّذي يكون وحده ضامنًا لسلامتها وسلامة البدن ككلٍّ؛ فالأمراض كثيرةٌ والصحّة واحدةٌ.

المبادئ العامة للمعرفة

إذا ما أردنا أن نتعرّف على المميزات الرئيسة بين منهج العقل البرهانيّ من جهةٍ، وسائر الممارسات المعرفيّة الساذجة من جهةٍ أخرى، فلا بدّ لنا من أن نقوم بملاحظة الكيفيّة الّتي تتمّ من خلالها عمليّة المعرفة، وأنحاء ممارستنا لها؛ حيث سيجد أيّ امرئٍ أنّ أحكامه ومعارفه على نوعين هما:

النوع الأوّل: أحكامٌ تلقائيّةٌ يعتقد بها بسلاسة دون أن يلتفت أو يرى حاجتها للفحص، وذلك مثل حكمك بأنّك تقرأ كلامي الآن، وأنّك تفتح عينيك وترى الكتاب، ومثل حكمي بأنّي أكتب وأفكّر.

النوع الثاني: أحكامٌ غير تلقائيّةٍ، بل نتوصّل إلى معرفتها من خلال عمليّة التفكير وتسمّى بالأحكام النظريّة.

والتفكير كما يعلمه كلّ إنسانٍ يمارسه، هو استخدام معلوماتٍ محدّدةٍ وترتيبها بنحوٍ يُنتِج لنا منها نتيجةً لم تكن معلومةً لنا من قبل إلّا من خلال ذٰلك الاستخدام وذٰلك الترتيب لتلك المعلومات. وهٰذا يعني أنّ المعلومات الّتي نستخدمها، وكذا طرق الترتيب الّتي نعتمدها، يجري عليهما نفس التقسيم السابق، أي أنّها إمّا أن تكون أحكامًا نعرفها بتلقائيّةٍ، وإمّا أحكامًا نظريّةً مستنتجةً من خلال عمليّة التفكير والاستدلال من معلوماتٍ سابقةٍ.. وهٰكذا إلى أن نصل إلى أن يكون أوّل تفكيرٍ واستدلالٍ نقوم به، معتمدًا بالكلّيّة - سواءٌ من ناحية المعلومات المستخدمة أو من ناحية طرق الترتيب والربط بينها - على معلوماتٍ تلقائيّةٍ نصدّق بها بلا فكرٍ ولا نظرٍ، إذ لا نرى حاجتها بدوًا أو حقيقةً إلى ذٰلك، وإنّما نتّخذها منطلقًا لكلّ عمليّة تفكيرٍ واستدلالٍ لتحصيل المعرفة بالأحكام النظريّة.

ومن هنا، يتجلّى للمرء حينما يلاحظ كيف تجري عمليّة المعرفة أن جوهرها وقيمتها يعتمدان بالكلّيّة على حال الأحكام التلقائيّة الّتي نتّخذ منها منطلقًا أوّليًّا وقاعدةً أساسيّةً في عمليّة المعرفة، سواءٌ من جهة المعلومات الّتي نرتبها ونربط بينها، أو من جهة منشإ الربط والترتيب بينها؛ إذ إنّ النتيجة المترتّبة على عمليّة التفكير تكون عيالا بالكلّيّة على ما

تتضمّنه من معلوماتٍ وعلى كيفيّة الربط بينها.

وبناء على ذٰلك، ستكون الميزة الجوهريّة والرئيسة بين المنهج العقليّ البرهانيّ من جهةٍ، وسائر الممارسات الساذجة لعمليّة المعرفة من جهةٍ أخرى، متمثّلةً في أمرين: **أوّلًا** في طبيعة المبادئ والمنطلقات التلقائيّة الّتي ينطلق منها العقل في عمله، **وثانيًا**: في منشإ الربط الّذي يقوم العقل بعمله من خلاله وطبيعته؛ فسواءٌ كانت الممارسة المعرفيّة برهانيّةً أو ساذجةً، فلا بدّ أن يكون أوّل انطلاقنا معتمدًا في الأمرين (المنطلقات والربط) على أحكامٍ تلقائيّةٍ نسلم بصدقها دون تفكيرٍ واستدلالٍ، وإلّا فلن يمكننا القيام ببناء أيّ معرفةٍ، سواءٌ كانت صحيحةً أم فاسدةً[1].

وانطلاقًا من هٰذه الحقيقة، ميّز المنهج العقليّ البرهانيّ، وبنحوٍ صارمٍ، بين أنحاء المعلومات الّتي يكون تصديقنا بها وبمصادرها تلقائيًّا؛ وذٰلك لأنّ العقل وجد أنّ الأحكام التلقائيّة - بما هي أحكامٌ تلقائيّةٌ - لا تلازم الواقعيّة والصواب دائمًا بل بعضها كذٰلك وبعضها ليس كذٰلك؛

(1) إذ ما لم نكن فارغين عن صحّة المبادئ وصحّة طريقتنا في الربط بينها، لن يمكننا تكوينًا أن ننظر إلى النتيجة على أنّها معرفةٌ تحصل عندنا، سواءٌ كنا مصيبين في كلّ ذٰلك أو لا؛ ولذٰلك فلا بدّ أن تكون البداية الأولى في بناء مجمل الصرح المعرفيّ، معتمِدةً بالكلّيّة على مبادئ محدّدةٍ، ومستخدِمةً لطرقٍ معيّنةٍ نكون مسلّمين بصحّتها، دون أن يكون ذٰلك التسليم ناشئًا عن استدلالٍ، بل نكون فارغين عن صحّتها بلا استدلالٍ وتفكيرٍ.

وعلى إثر ذٰلك قام بتصنيف مناشئ التلقائيّة وبيان ما يلازم منها الواقعيّة والصدق، مميّزًا إيّاه عمّا لا يلازم منها ذٰلك[1]. ومنشأ هٰذا التصنيف الّذي يكشف عنه المنهج العقليّ البرهانيّ هو الرجوع إلى خصائصنا التكوينيّة

---

(1) وكمثالٍ بسيطٍ على ذٰلك، لاحظ الفرق بين حال الإنسان عندما يحكم بأنّ 1+1=2 إذ إنّه بعد أن فهم معنى الواحد ومعنى الاثنين ومعنى الزيادة ومعنى المساواة، حكم بتلقائيّةٍ وسلاسةٍ ووضوحٍ تامٍّ ودون الحاجة إلى تفكيرٍ بأنّ 1+1=2، إذ إنّ منشأ تلقائيّة الحكم فيها ناشئٌ من طبيعة المضمون الحقيقيّ للمعاني؛ وبين حال الإنسان مع عاداته وأعرافه الّتي يمارسها بسلاسةٍ وتلقائيّةٍ ويعتقد بها دون أن يلتفت أصلًا إلى فحصها والتفكير بها، إذ إنّ منشأ تلقائيّته فيها يكمن في اعتياده على سماعها وترديدها وممارستها في البيئة الّتي نشأ فيها. ففي مقام التمييز بين هٰتين الحالتين، يرى العقل البرهانيّ أنّه رغم اتّحاد هٰذين الحكمين في كونهما تلقائيّين عند الإنسان، بيد أنّ منشأ التلقائيّة في كلٍّ منهما مختلفٌ عن الآخر، وعلاقة كلٍّ منهما بالحقيقة والواقع أيضًا مختلفةٌ. فمنشأ التلقائيّة في الأوّل هو وضوح ذات المعنى، وحقيقة مضمون أطراف القضيّة الّتي حكم بها، وهي واحد واثنين وزائدٌ ويساوي (2، 1، +، =)، فمعانيها بيّنةٌ بنفسها وعلاقاتها فيما بينها بيّنةٌ بنفسها، فيحكم بتلقائيّةٍ ناشئةٍ من طبيعة مضمون الحكم أنّ (1+1=2) حكمًا ملازمًا للواقعيّة والصدق بالضرورة؛ لأنّه ناشئٌ من المضمون نفسه ومن طبيعة الواقع الّذي يحكي عنه؛ وطالما أنّ مضمون الحكم هو نفسه فالحكم يبقى صادقًا معه. أمّا منشأ التلقائيّة في الثاني، فهو الاعتياد والتكرار الحاصلان بسبب تأثير المحيط الاجتماعيّ، والحال أنّه لا الاعتياد على شيءٍ يلزم بأن يكون صحيحًا، ولا المحيط الاجتماعيّ يملك دائما أفكارًا صحيحةً؛ ومن هنا فرغم أنّ التلقائيّة موجودةٌ هنا كوجودها هناك، إلّا أن منشأها ليس خصوصيّة طبيعة مضمون ما حكمنا به، بل خصوصيّة الإنسان الّذي قام بالحكم نتيجة نشوئه في ذٰلك المجتمع واعتياده على تلك الأفكار.

الّتي نملكها، حيث يعاين العقل ما لها من دورٍ في جلب الأفكار والأحكام، فيميّز بينها بنحوٍ يُبيّن كيف أنّ بعضها يلازم الواقعيّة والصدق في جلبه للمعلومات، وبعضها الآخر لا يلازم ذٰلك. وعلى هٰذا الأساس يرى أنّ المبادئ التلقائيّة الّتي يستعملها البشر في تفكيرهم، منحصرةٌ في أنواعٍ ثمانيةٍ، ويرى أنّها منقسمةٌ إلى قسمين متساويين: الأوّل منها خاصٌّ بالمبادئ الصالحة، والثاني خاصٌّ بالمبادئ غير الصالحة.

المبادئ الصالحة

إنّ ما أعنيه بالمبادئ الصالحة، هو المبادئ الّتي إذا ما استعملت ضمنت أن تكون المعرفة المترتّبة عليها معرفةً صحيحةً ومضبوطةً؛ وذٰلك لأنّ هٰذه المبادئ بنفسها وبذاتها مالكةٌ بحسب **نحو نشوئها** لما يوجب صدقها ويضمن واقعيّة مفادها، وهي:

أوّلًا، الأوّليّات العقليّة[1] مثل أنّ (النقيضين لا يجتمعان ولا

---

(1) وهي القضايا الّتي يكون نفس تصوّرنا وفهمنا لمعاني أجزائها كافيًا للتصديق الضروريّ بها من ذاتها؛ ولذٰلك كانت مستغنيةً بذاتها وبنحوٍ موضوعيٍّ عن أيّ دليلٍ، ليس لأنّنا لا نرى حاجتنا معها للدليل، بل إنّ استغناءها واستقلالها الذاتيّ في صدقها عن أيّ دليلٍ جعل إقامة أيّ دليلٍ على أيّ شيءٍ مطلقًا أو في موضوعٍ خاصٍّ معتمدًا عليها في إنتاجه وفي صدقه وواقعيّته.

يرتفعان)، وأنّ (كلّ ما ليس بالذات فهو بالغير)[1] وأنّ (مساوي المساوي مساوٍ)، وأنّ (الأعمّ من الأعمّ أعمّ)[2]. وثانيًا، الوجدانيّات[3] مثل (أنّنا ندرك وأنّنا نشعر ونحسّ). وثالثًا، الحسّيّات مثل حكمك بأنّ (أمامك كتابًا أو شجرةً) وأنّ (الجوّ حارٌّ أو باردٌ)[4]. ورابعًا،

---

(1) مثل الماء بالنسبة إلى الحرارة، فإنّه بحسب ذاته بما هو ماءٌ لا يلزمه أن يكون حارًّا، وبالتالي فإنّ وجود الحرارة فيه وصيرورته حارًّا لا يكون منشأه ذات الماء، بل إذا ما صار الماء حارًّا فإنّ هناك شيئًا غير الماء هو المسؤول عن الحرارة الحادثة، مثل التسخين بالنار. ومثل الحديد فإنّه يصدأ بحسب خصوصيّاته إذا ما تعرّض للرطوبة، فقابليّته للصدإ لا تحتاج إلى شيءٍ زائدٍ على ذاته، وإنّما هو بنفسه كذٰلك، وفي المقابل حتّى نمنع صدأه نحتاج إلى أن نخلطه بمادّةٍ أخرى بحيث يصير المجتمع منها مع الحديد معدنًا آخر لا يصدأ بالرطوبة، أو تكون تلك المادة مانعًا لوصول الرطوبة إلى جزيئات الحديد فلا يصدأ. ومثل الزجاج الشفّاف، إذ إنه بحسب خصوصيّة ذاته، إذا ما لوحظ بالنسبة إلى الضوء المسلّط عليه فإنّه قابلٌ بحسب ذاته لمرور الضوء من خلاله إلى الجهة المقابلة. فقابليّته لمرور الضوء من خلاله لا تحتاج إلى شيءٍ غيره؛ لأنّه هو بذاته كذٰلك، بل منع فعليّة هٰذه القابليّة يحتاج إلى شيءٍ زائدٍ على الزجاج، مثل طلائه باللون الأسود.

(2) الفرق بين هٰتين القضيتين والقضيتين السابقتين هو أنّ الأوليين كليهما من نوع الأوّليّات العامّة الّتي لا تختصّ بجنسٍ من أجناس الموجودات، بل شاملةٌ لها جميعًا، بينما تختصّ الأخريان بالكمّيّات.

(3) وهي شاملةٌ لسائر أفعالنا وانفعالاتنا الّتي نعلم بها حين وجودها بنفس وجودها، فعلمك بأنّك تقرأ كلامي حصل لك بنفس قراءتك لكلامي حصولًا تلقائيًّا ناشئًا من ذات ما علمت به؛ ولذٰلك لا يحتاج العلم بما هو كذٰلك إلى أيّ دليلٍ، بل إقامة أيّ دليلٍ تحتاج إلى سبق صدقها وواقعيّتها.

(4) وهي الأحكام الّتي نقوم بها انطلاقًا من الصور والإحساسات الّتي تحدث فينا جرّاء

التجريبيّات[1] مثل حكمك بأنّ (الماء يغلي في ظروفٍ معيّنةٍ عند درجة حرارةٍ محدّدةٍ، وفي ظروف أخرى عند درجةٍ أخرى)، أو أن (الأسبرين يسكن الألم في ظروف محددة وبكمية محددة)، أو أن (المغناطيس يجذب نوعا محددا من المعادن). ويدخل تحت التجريبيّات حكمنا بصدق قول

استعمالنا لأدوات الحسّ الّتي نملكها، حيث إنّ هٰذه الأدوات بما تجلبه لنا من إحساساتٍ ومعاني تخوّلنا القيام بأحكام نصف بها الواقع الخارجيّ كما بدا لنا من خلالها، وبالنحو الّذي تفاعلت معه. فأنت تحكم بأنّ كتابي موجودٌ أمامك، وأنّ صوت الضجيج الّذي تسمعه آتٍ من عند جيرانك، وأنّ الرائحة الّتي تشمّها هي رائحة طعامٍ تطبخه زوجتك، وأنّ ملمس الهواء باردٌ، وهٰكذا. فمن نفس وجود الإحساس الناشئ عن شيءٍ خارجٍ عنك لا تحتاج إلى دليلٍ من خارجٍ كي تحكم على ذٰلك الشيء بما أحسست؛ بأنّه منشأ تلك الإحساسات بحسب خصائصه وأحواله الفعليّة. وإذا أردت أن تتعرف على تفصيل عمليّة الحكم في الأمور الحسّيّة، فيا حبّذا لو تراجع ما ذكرته في كتابي (نهج العقل)، الباب الأوّل، الفصل الثاني الّذي يتكلّم عن المعرفة الحسّيّة، وما سيذكر لاحقًا في مفاتيح العلاج.

(1) وهي تلك الأحكام الّتي تصف المحسوسات وصفًا عامًّا وكلّيًّا اعتمادًا على الإحساسات المتعدّدة بحالاتٍ مختلفةٍ للشيء المحسوس، فمن وجود الإحساسات ونشوئها عن الشيء الخارجيّ في حالاتٍ مختلفةٍ وظروفٍ متعدّدةٍ تدلّ على عدم ارتباط الحكم بها نقوم بالحكم على ذٰلك الشيء حكمًا كلّيًّا وعامًّا لا يختص بالشيء الجزئيّ الّذي أحسسناه، بل يشمل كلّ ما هو على شاكلته دون أن نحتاج إلى دليلٍ من الخارج. هٰذا وقد بحثت حقيقة الأحكام التجريبيّة في كتابي (نهج العقل)، وسيأتي تفصيل ما يناسب المقام حولها في المفتاحين الأوّل والثاني من مفاتيح علاج الأسباب الفلسفيّة، وفي المفتاح الخاصّ بالأسباب التجريبيّة.

خبير ما وكل من علمنا أنه يصيب ويصدق في قوله بعد أن اختبرنا أحواله وشؤونه ونواياه وغاياته ومؤهلاته[1].

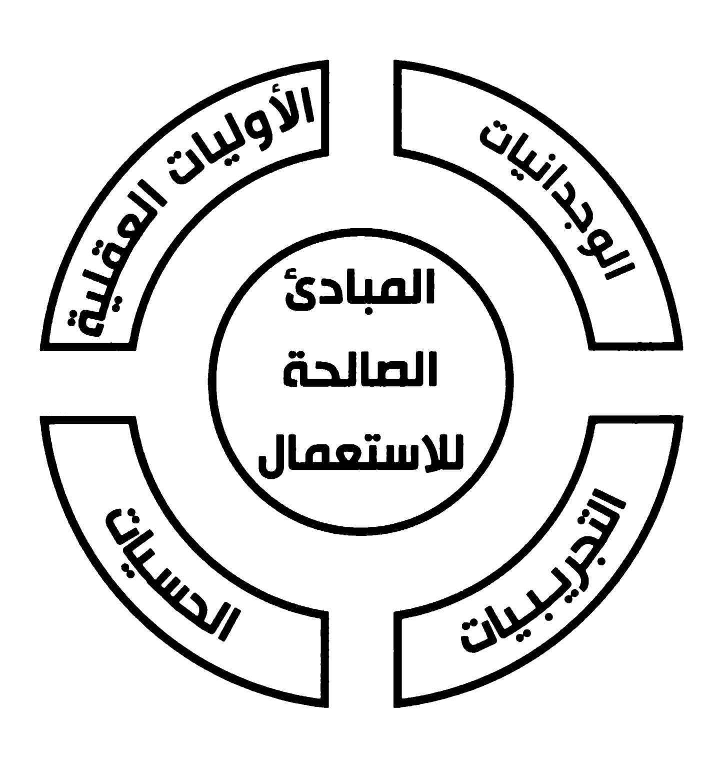
---

(1) الفرق بين التجريبيّات وما يلحق بها بوجهٍ ما، هو أنّ التجربة تقوم على نفس العلاقة الّتي تعبّر عنها القضيّة الّتي ندركها، مثل الماء ينحل إلى ذرّتي هيدروجين وذرّة أوكسيجين عند درجة حرارة كذا. أمّا ما يُلحق بالتجربة فإنّ التجربة لا تقوم على نفس العلاقة الّتي تعبّر عنها القضيّة، مثل قول الطبيب: (إنّك مريضٌ ويشفيك دواءٌ محدّدٌ)، بل إنّ ما تقوم التجربة عليه أو تحصل الخبرة به هو صلاحيّة مصدر القضيّة والمسألة والمخبر بها، وأهليّته لكشف الحكاية عن الواقع؛ ولذلك لا تكون نفس القضيّة تجريبيّةً، وإنّما وثاقة مصدرها تجريبيٌّ بمعنًى ما. وباعتبار أنّ الأمور التجريبيّة على نوعين: الأوّل ما يكون ضروريًّا لا يتخلّف، والثاني ما يكون اقتضائيًّا لا يتخلّف لو ترك وذاته، وإنّما في ظرف عروض مانعٍ فقط، فالذبح وقطع الرأس يؤدي إلى الموت دائمًا، والماء ينحلّ إلى هيدروجين وأوكسيجين ضمن ظروفٍ محدّدةٍ بالضرورة، بينما شتلة الليمون من شأنها أن تنمو وتصير شجرةً، ولكن قد يحدث ما يعيق نموّها كالجفاف الطارئ، وبالتالي تموت قبل أن تصير شجرةً، والطبيب الحاذق الماهر من شأنه أن يجيد عمله، ولكنّه قد يكون تعبًا أو يتعرّض لأمرٍ يشوّشه أو يعيق عمله فلا يجيده؛ فكذلك الحال في إخبار الخبراء والثقات الّذين امتحنت وثاقتهم ودقّتهم وبراعتهم، فإنّ من شأنهم أن يصيبوا في إخبارهم ويكونوا فيما يخبرون عنه معتمدين على ما يضمن صوابهم، ولكن قد يعرض أن يغفلوا نتيجة تعبٍ، أو يخطئوا في اللفظ نتيجة سهوٍ، أو ينخدعوا نتيجة طارئٍ ما، أو يتعمّدوا إخفاء الواقع لأجل ظروفٍ طارئةٍ أو مراعاةً لأحوالٍ خاصّةٍ؛ وعليه فإنّ صدقهم وصوابهم سيكون اقتضائيًّا؛ وبالتالي هو أكثريٌّ وليس دائمًا وضروريًّا، كما هو الحال في عمل الطبيب الحاذق، فإنّ نجاحه وإتقانه لعمله اقتضائيٌّ؛ وبالتالي هو أكثريٌّ وليس ضروريًّا ودائمًا؛ وكما كان إمكان الخطإ في عمل الطبيب الحاذق لا يمنع من اللجوء إليه والاعتماد على خبرته مع أخذ الاحتياطات الممكنة، فكذلك الحال في الاعتماد على إخبار الخبراء والثقات الممتحنين، فإنّ إمكان خطئهم أو سهوهم لا يمنع من الاعتماد عليهم مع أخذ

ويعدّ منهج العقل البرهانيّ مبادئ هٰذا القسم هي وحدها الّتي تملك صلاحيّة الاستخدام في عمليّة المعرفة، طالما أنّ غايتنا منها هي الوصول إلى الحقيقة وعدم التورّط باعتقاد الأفكار الفاسدة واختيار المسالك الباطلة؛ وذٰلك لأنّ تلقائيّة تصديقنا بها ناشئةٌ من واقعيّتها البيّنة بنفسها، أو بتوسّط أدواتنا، فهي مالكةٌ لضمان صدقها في نفسها؛ ولذٰلك تعطينا ضمان صدق نتائج التفكير والاستدلال المؤلّف منها في مادّته وهيئته، أي في مقدّماته وفي كيفيّة الربط بينها[1].

الاحتياطات الممكنة. ولٰكن مع ذٰلك فإنّ نفس القضايا الّتي يخبرون بها لا تندرج تحت قسم التجريبيّات؛ إذ إنّنا لا نملك العلم بصدقها بذاتها، وإنّما نملك العلم الاقتضائيّ بمصداقيّة مصدرها وأمانته؛ ولذٰلك يفصَّل في عمليّة الركون إليها بين فرض عدم إمكان العلم التامّ بحسب طبيعة الموضوع، وبين حال العجز عن تحصيل العلم التامّ بحسب حالنا نحن، وبين تأدية السعي لتحصيل العلم التامّ إلى اختلالاتٍ ومفاسد تتحتّم مراعاتها بحسب ظرفٍ ما أو مطلقًا، كما هو الحال في كثيرٍ من الأمور العمليّة، وقد فصّلت الكلام على هٰذه الأمور في كتابي (القانون العقليّ للسلوك) في الفصل الخاصّ بالرويّة العقليّة.

(1) يعني أن تكون كلٌّ من كيفيّة الاستدلال والمعلومات المستخدمة فيه، من نوع الأحكام الصالحة للاستخدام، أي الصادقة بالذات، ومثال كيفيّة الاستدلال: الانتقال من حكم عنوانٍ كلّيٍّ إلى حكم ما يندرج تحته اندراجًا بالذات لا بالعرض، حيث إنّ الحكم بصحّة الاعتماد على هٰذه العلاقة لمعرفة حكم الجزئيّ الّذي يندرج تحت العامّ هو حكمٌ أوّليٌّ، ومثال المعلومات المستخدمة (الأربعة نصف الثمانية، والثمانية نصف الستّ عشرة، ونصف النصف ربعٌ).


الأوليات العقلية
الوجدانيات
المبادئ
الصالحة
للاستعمال
الحسيات
التجريبيات

المبادئ غير الصالحة

يندرج تحت المبادئ غير الصالحة للاستعمال في تحصيل المعرفة أربعة أنواعٍ أخرى، يجمعها أنّ تلقائيّة التصديق بها ناشئةٌ عن خصوصيّات الشخص الّذي يقوم بالحكم، لا عن خصوصيّات نفس الشيء الّذي نقوم بالحكم عليه. ولٰكن قبل أن أدخل في تعدادها، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المراد من عدم صلاحيّتها ليس كذبها، بل إنّ ما أعنيه بعدم صلاحيّتها هو أنّ تصديقنا بها لا يلازم صوابها وصحّتها، وإذا ما استعملت لم تضمن أن تكون المعرفة المترتّبة عليها صحيحةً وصادقةً؛ وذٰلك لأنّها فاقدةٌ في نفسها وبحسب نحو نشوئها لما يضمن صدقها وواقعيّتها؛ فعدم صلاحيّتها لا ترجع إلى كذبها، بل إلى أنّ منشأها لا يضمن لنا صدقها. فالخصوصيّة الّتي نملكها والمسؤولة عن نشوء هٰذا النوع من الأحكام عندنا، لا تمكّننا من تحديد الصادق من الكاذب اعتمادًا عليها فقط، بل نحتاج في تحديد ذٰلك إلى ضمّ أمورٍ أخرى مغايرةٍ كالاستدلال عليها أو العلم بكونها مندرجةً تحت أحد المبادئ الصالحة الّتي سبق ذكرها، هٰذا إذا لم تكن كاذبةً في نفسها. وإذا اتّضح ذٰلك، أشرع في تعدادها وهي كالتالي:

أوّلًا: الوهميّات[1] وهي جميع الأحكام الّتي ينشأ الحكم بها اعتمادًا على حال خيالنا قدرةً وعجزًا واضطرارًا. حيث نحكم بإمكان كلّ ما استطعنا تخيله[2] أو بامتناع كلّ ما عجزنا عن تخيّله[3] أو ضرورة كلّ ما كنّا

---

(1) سوف يأتي لاحقًا في مفاتيح العلاج بيانٌ أكثر تفصيلًا حول الأحكام الوهميّة وأنواعها وقيمتها المنطقيّة.

(2) أي حكمنا بإمكان وجود شيءٍ، أو إمكان اتّصافه بوصفٍ ما، على أن يكون منشأ حكمنا هٰذا هو أنّنا نستطيع تخيّل وجوده أو تخيّل كونه على تلك الصفة. فحكمنا بالإمكان لم ينشأ إلّا من محض قدرتنا على التخيّل، وليس من الإمكان الحقيقيّ للشيء ولوصفه. وذٰلك مثل حكمنا بإمكان وجود شيءٍ فجأة بعد العدم دون أن يكون هناك شيءٌ أوجده؛ وذٰلك استنادًا إلى أنّنا نستطيع تخيّل وجود شيءٍ فجأةً دون أن نلحظ أن هناك شيئًا أوجده، فهٰذا حكمٌ وهميٌّ طالما أنّ مبرّره هو الاعتماد على حال الخيال فقط، وهو القدرة على التخيّل حصرًا.

(3) أي حكمنا بامتناع وجود شيءٍ أو امتناع اتّصافه بوصفٍ ما، على أن يكون منشأ حكمنا بالامتناع هو عجزنا عن تخيّله واستحضاره في مخيّلتنا مطلقًا، أو بذٰلك الوصف. فحكمنا بالامتناع نشأ من عجز الخيال، لا من الامتناع الواقعيّ، سواءٌ كان هناك امتناعٌ واقعيٌّ أم لم يكن. مثل حكمنا بأن ما لا شكل له أو ما ليس بمحسوسٍ، ليس بموجودٍ، ويكون منشأ حكمنا هٰذا هو ما نجده من حالنا، حيث نعجز عن إحضاره في خيالنا بأيّ نحوٍ من الأنحاء؛ فلا نستطيع إيجاد أيّ صورةٍ له فيه، ولذٰلك يكون بالنسبة لخيالنا مجرّد اسمٍ لا وجود له ولا حقيقة له، وهٰذا أيضًا حكمٌ وهميٌّ طالما أنّ مبرّره عندنا هو الاعتماد على حال خيالنا فقط، وهو العجز؛ لأنّ حال الشيء في الخيال لا يجب ضرورة أن يكون مطابقًا لحاله في نفسه.

مقهورين على تخيله[1]، وبصحّة كلّ انتقالٍ تلقائيّ الحدوث في خيالنا بين المعلومات[2].

ثانيًا: **الانفعاليّات** وهي كلّ الأحكام الّتي نقوم بها استنادًا إلى تناسبها وتناغمها مع الحالات الشعوريّة والانفعاليّة الّتي نعيشها حصرًا.

---

(1) أي حكمنا بضرورة وجود شيءٍ، أو ضرورة كونه موصوفًا بصفةٍ ما، ويكون منشأ حكمنا هٰذا هو ما نراه من حالنا حصرًا، حيث نجد أنفسنا مقهورين ومضطرّين في تخيّل الشيء متّصفًا بوصفٍ ما، فحكمنا بالضرورة إنّما نشأ من اضطرار خيالنا إلى تخيّله موصوفًا بذٰلك الوصف، سواء كان موصوفًا بذٰلك حقيقةً أو لا. وذٰلك مثل حكمنا بأنّ العالم كلّه في مكانٍ، أو أنّه ممتدٌّ إلى ما لا نهاية بالفعل، فإنّنا كلّما تخيّلنا العالم لا نقدر إلّا وأن نتخيّله في مكانٍ، أو أنّ نتخيّله ممتدًّا إلى ما لا نهاية، فننتقل من كوننا نجد خيالنا مقهورًا على التخيّل بهٰذا النحو إلى القول بأنّه هٰكذا فعلًا بالضرورة، فهٰذا أيضًا حكمٌ وهميٌّ طالما أنّ مبرّره الاعتماد على حال خيالنا، وهو الاضطرار على تخيّل الشيء بهٰذا النحو.

(2) أي أن نقوم بتصحيحٍ تلقائيٍّ لكيفيّةٍ معيّنةٍ من الاستدلال، وذٰلك فقط استنادًا إلى مطابقتها لعمليّة الانتقال التلقائيّ بين المعلومات في الخيال، مثل أن نحكم على شيءٍ معيّنٍ بحكمٍ ما استنادًا إلى أنّه مشابهٌ لشيءٍ آخر نعلم أنّه محكومٌ بذٰلك الحكم، فإنّ الخيال وبملاحظة المشابهة يستدعي الشبيه، ويستدعي اقترانه بذٰلك الحكم استدعاءً تلقائيًّا سلسًا، فنقوم استنادًا إلى ذٰلك بالحكم على الشبيه بنفس حكم مشابهه. ومثل هٰذه العملية من الانتقال لا تملك لوحدها مسوّغ صدقها؛ لأنّ المشابهة بين الشيئين لا تكفي لكونهما محكومين بنفس الحكم، إلّا بعد إحرازكون منشإ الحكم هو وجه الشبه المشترك بينهما، وهٰذا أمرٌ زائدٌ لا توفّره الحالة التلقائيّة لخيالنا في استدعاء المعاني والانتقال بينها.

فنحكم بصواب الممارسة الّتي نشعر معها بالرضا والراحة، وبخطإ الفكرة الّتي تنافي انفعالنا ورغبتنا[1].

ثالثًا: المشهورات وهي كلّ الأحكام الّتي ينشأ تصديقنا أو تكذيبنا بها استنادًا إلى الاندماج المعرفيّ والنفسيّ مع المحيط الاجتماعيّ الّذي ننتمي إليه حصرًا، سواءٌ كان محيطًا عامًّا أم محيطًا خاصًّا. ومن الأمثلة على ذٰلك في عصرنا الحاضر الحكم بحقّ المرء بالتملّك بقدر ما يشاء، أو الحكم بأنّ من يملك شيئًا يملك أن يتصرّف به كما يشاء، أو الحكم بأنّه لا يحقّ لغير المواطنين تملّك العقارات في الوطن، أو الحكم بحرّيّة الإعلام وحرّيّة الرأي وحرّيّة الصحافة، أو الحكم بأنّ الدين مسألةٌ شخصيّةٌ خاصّةٌ بالقلب والشعور ولا تملك مسوّغًا موضوعيًّا، ومثل الحكم بأنّ الفلسفة ممارسةٌ تأمّليّةٌ حرّةٌ وليست علمًا ذا منهجٍ مضبوطٍ[2].

---

(1) أي أنّ الحالة الشعوريّة والانفعاليّة تجعلنا نركن إلى ما يناسبها من الأفكار، والإحساس باللذة باعتناق ما يوافقها وبالألم من اعتناق ما يخالفها. وبما أنّنا ننفر بتلقائيّةٍ ممّا يسبّب لنا ألمًا فإنّ الأفكار المنافية وغير المناسبة لحالتنا الشعوريّة تكون مؤلمةً ومزعجةً فننفر منها ونكذّبها بتلقائيّةٍ، وحيث إنّنا ننجذب بتلقائيّةٍ نحو ما يناسب ويتناغم مع حالتنا الشعوريّة والانفعاليّة، فإنّ الأفكار الّتي تكون مناسبةً وملائمةً لها تكون موضع إعجابٍ وانجذابٍ عندنا، فنقبلها ونصدّقها بتلقائيّةٍ. والحال أنّ هٰذا الأمر لوحده لا يضمن واقعيّة الأفكار وصدقها ولا كذبها وبطلانها، بل يحتاج البتّ في ذٰلك إلى أمرٍ زائدٍ كما سبقت الإشارة في المتن.

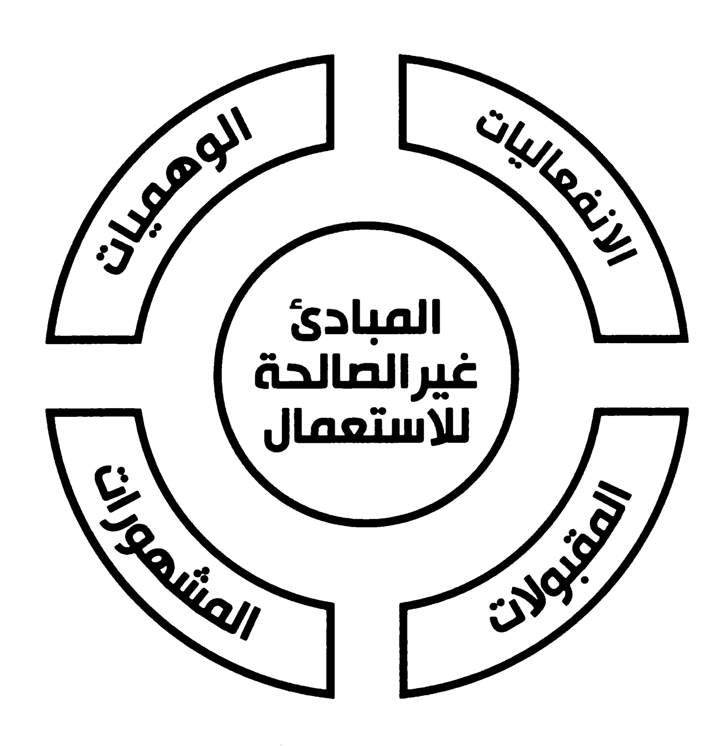
(2) أي أنّ السبب الحقيقيّ وراء التصديق السلس والاستحسان للأفكار والأحكام لا

رابعًا: **المقبولات** وهي كلّ الأحكام الّتي ينشأ تصديقنا بها لكونها صادرةً عمّن ننظر إليه بإجلالٍ واحترامٍ، ونطمئنّ بصحّة ما يقول وبصواب ما يفعل، دون أن يكون منشأ الاطمئنان والثقة هو التجربة، وسبق الفحص والاختبار لصدقه وأهليّته، أو قيام الدليل البرهانيّ على امتلاكه ذٰلك، بل يكون الحبّ والتعظيم أو الانجذاب الانفعاليّ والعاطفيّ الشديدين[1] وحدهما منشأً للخضوع والانقياد والركون إلى القول والاطمئنان له والثقة به، حيث تصير الأقوال والأفعال واجدةً عندنا لمبرّر استقبالها بترحابٍ وسلاسةٍ، ويكون تقبّلها متناسبًا مع حالتنا الشعوريّة والانفعاليّة، وهٰذا أمرٌ شائعٌ وعامٌّ في مجمل الحياة البشريّة[2].

يكون المعرفة بمبرّراتها وأدلّتها، بل يكون رسوخها واشتهارها واستحسانها العامّ فقط، بحيث لا يلتفت المرء إلى حاجتها للفحص وأنّها موضع تساؤلٍ. والحال أنّ كلّ ذٰلك لا يلازم الصواب؛ لأنّه قد يحصل مع الأفكار الصحيحة، وقد يحصل مع الأفكار الخاطئة أيضًا.

(1) إنّ أسباب الحبّ والانجذاب العاطفيّ والتعظيم والتبجيل لا تنحصر بالأسباب الموضوعيّة، بل قد تكون موضوعيّةً ناشئةً عن أهليّةٍ واقعيّةٍ، وقد تكون غير موضوعيّةٍ، وإنّما أملتها بعض الأحداث والأقوال والعادات والتكرار وما شاكل ذٰلك. ومن هنا لا يصحّ الاعتماد على الحالة الانفعاليّة تجاه شخصٍ ما في مقام المعرفة والتصديق والتكذيب، بل لا بدّ من فحص منشإ تلك الحالة الانفعاليّة؛ حتّى نضمن سلامة ما نشعر به وعدم زيفه، وبالتالي نضمن عدم الانجرار نحو أحكامٍ فاسدةٍ.

(2) أي أنّ السبب الحقيقيّ وراء قبول الأقوال والاستحسان للأفعال هو استنادها إلى من نرتبط معه بعلاقةٍ شعوريّةٍ تطمئنّ نفوسنا للأخذ عنه واتّباعه. إلّا أنّ هٰذه الحالة قد



تحصل على حدٍّ سواءٍ: مع من يملك أهليّة التصديق والاتّباع، ومع من لا يملك ذٰلك؛ وبالتالي فلا تكون الحالة الشعوريّة ضامنةً لصواب الاتّباع، بل لا بدّ أن تكون مبنيّةً على أساسٍ موضوعيٍّ؛ كما هو الحال في مقام الطبابة والمعالجة من الأمراض، حيث نعتمد على المبرّرات الموضوعيّة والواقعيّة في اختيارنا للطبيب وفي اتّباعنا له، ونأخذ الاحتياطات اللازمة، أو على الأقل نعلم أنّه ينبغي لنا فعل ذٰلك كما سبقت الإشارة في التجريبيّات.

ثمرة تقسيم مبادئ المعرفة وآثاره

بعد الاطّلاع على التقسيم الّذي يتأسّس عليه منهج العقل البرهانيّ ـ أعني تقسيم أنواع المعلومات التلقائيّة إلى القسمين السابقين (المبادئ الصالحة والمبادئ غير الصالحة) ـ يتجلّى لنا كيف أنّ هناك حاجزًا منيعًا بين الممارسة المعرفيّة المؤدّية للعلم الحقيقيّ، وبين الممارسة المعرفيّة الّتي قد تؤدّي إلى الجهل المركّب بحسب معايير هٰذا المنهج؛ حيث يكشف لنا هٰذا التقسيم عن الأسباب والعوامل الّتي تقود إلى المعرفة الصحيحة، ويميّزها لنا بوضوحٍ عن الأسباب والعوامل الّتي تقود إلى المعرفة الزائفة، أو لا تضمن الوصول إلى المعرفة الصحيحة.

ثمّ إنّ منهج العقل البرهانيّ وبعد تحديده لأنواع المبادئ الصالحة للاستعمال، يقوم استنادًا إلى ذٰلك ومن خلال القسم المسمّى (بالأوّليّات) بتحديد أنواع الانتقالات الفكريّة وشروطها الّتي تضمن أن تكون نتائجها صحيحةً، فيشترط مثلًا أن تكون العلاقة بين المعاني والمفاهيم والصور[1] في أيّ حكمٍ نطلقه سالبًا كان أو موجبًا، علاقةً

(1) هٰذا ينطبق على حدٍّ سواءٍ على العلاقة بين المفردات والعلاقة بين المركّبات، أي في القضيّة الحمليّة وفي القضيّة الشرطيّة؛ لأنّ العلاقة بين المقدّم والتالي في القضايا الشرطيّة لا بدّ أن ترجع إلى العلاقة بين أجزاء المقدّم وأجزاء التالي من المفردات، وإلّا لم يكن عندنا مسوّغٌ للحكم بأيّ قضيّةٍ شرطيّةٍ.

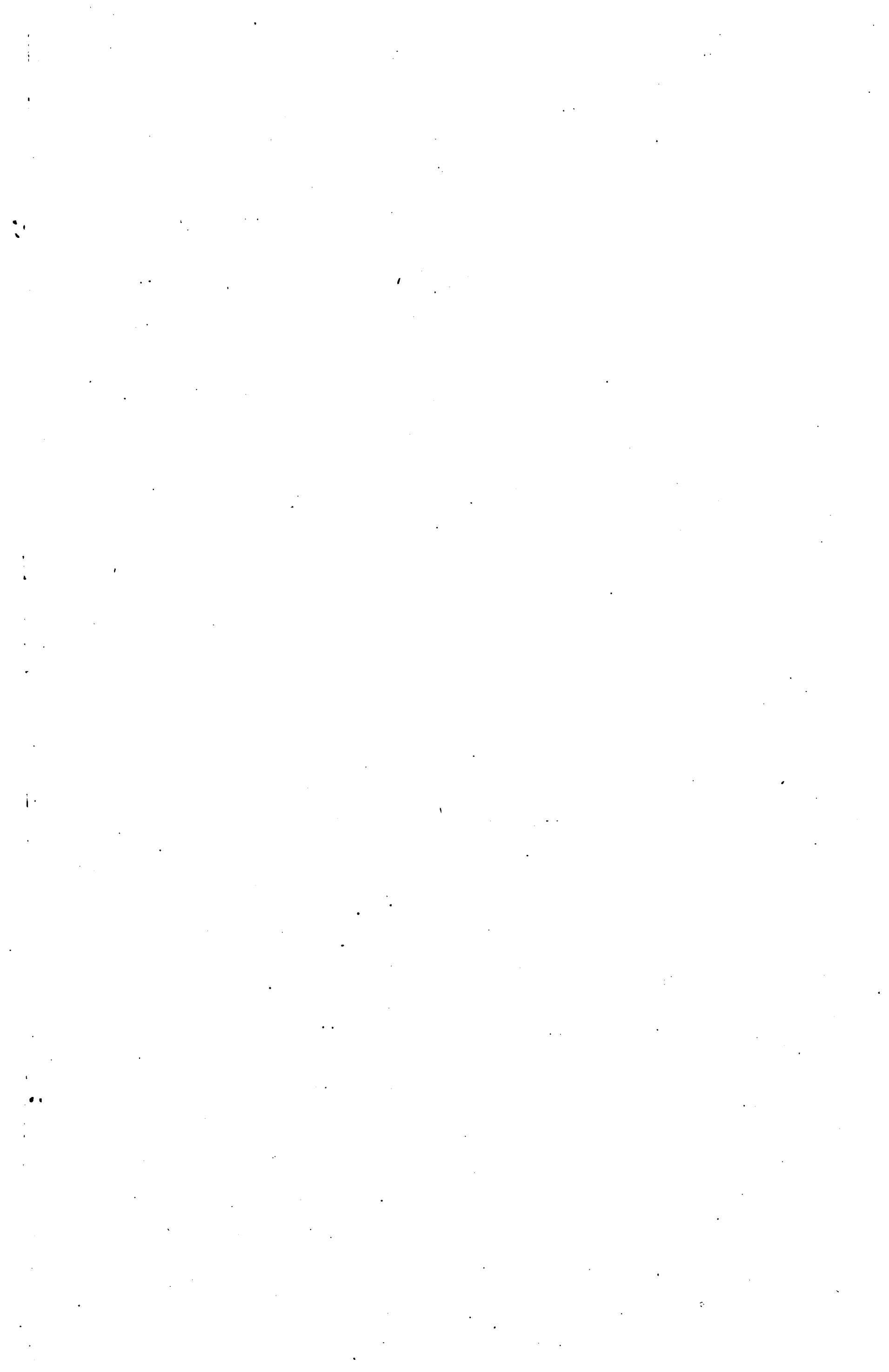
ذاتيّةً، أي أن يكون الحكم راجعًا إلى الذات وطبيعة المعاني بخصائصها ومقوّماتها ومضامينها؛ إذ إنّ العلاقة الذاتيّة بأنواعها وحدها تملك مسوّغ العلم اليقينيّ الثابت؛ وذٰلك لكونها موضوعيّةً لا تقبل التخلّف؛ ففي خلافها خرقٌ لقانوني الهويّة وامتناع التناقض. أمّا إذا لم تكن العلاقة ذاتيّةً بل بالعرض، فإنّها لا تقبل الاعتماد عليها في مقام اتّخاذ النتائج الصحيحة والصادقة بنحوٍ مضبوطٍ. وإذا ما أراد المرء أن يطّلع على علمٍ يكون تطبيقًا لمنهج العقل البرهانيّ بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ، فليس هناك أوضح من علوم الرياضيّات في قسميها الحسابيّ والهندسيّ[1].

وبالجملة، وبعد الاطّلاع على المعالم العامّة للمنهج العقليّ البرهانيّ الّذي اكتشفه الإنسان واكتشف طريقيَّته بالذات وبالضرورة إلى الحقّ والصواب، واكتشف عاصميّته للفكر بالذات متى ما راعاه عن أن يزجّ بنفسه بالاعتقاد أو الرفض حيث لا دليل؛ يصبح جليًّا لك ـ أخي القارئ ـ أنّه يفترض بأيّ موقفٍ فكريٍّ مهما كان نوعه، سواءٌ كان اعتقادًا أو إنكارًا أو شكًّا وتعليقًا للحكم، وحتّى يكون موقفًا متطابقًا مع الواقع ونفس الأمر دون زيادةٍ أو نقصانٍ؛ أن يكون مستندًا إلى المبادئ الصالحة للاستخدام في الممارسة المعرفيّة، فتكون مبادئه وعمليّات

---

(1) سوف أتطرق لاحقًا إلى ما يوضّح هٰذه النقاط أكثر، وأبيّن ربطها بموضوعنا، وذٰلك في المفاتيح الثلاثة الأول من مفاتيح العلاج للأسباب العقليّة والفلسفيّة.

الانتقال من المبادئ إلى النتائج جميعها ترعى المعايير الصالحة والضامنة لتحصيل نتيجةٍ صادقةٍ بالذات. كما أصبح جليًّا أيضًا أنّنا ـ وفي سبيل تحصيلنا لأيّ موقفٍ فكريٍّ بنحوٍ متطابقٍ مع الواقع ـ لا بدّ لنا من الاحتراس من أن تختلط علينا المبادئ الصالحة بغير الصالحة، أو نخلط بينها عمدًا أو تهاونًا، فنقع من حيث نحتسب أو لا نحتسب في الجهل المركّب بدل اليقين التامّ.



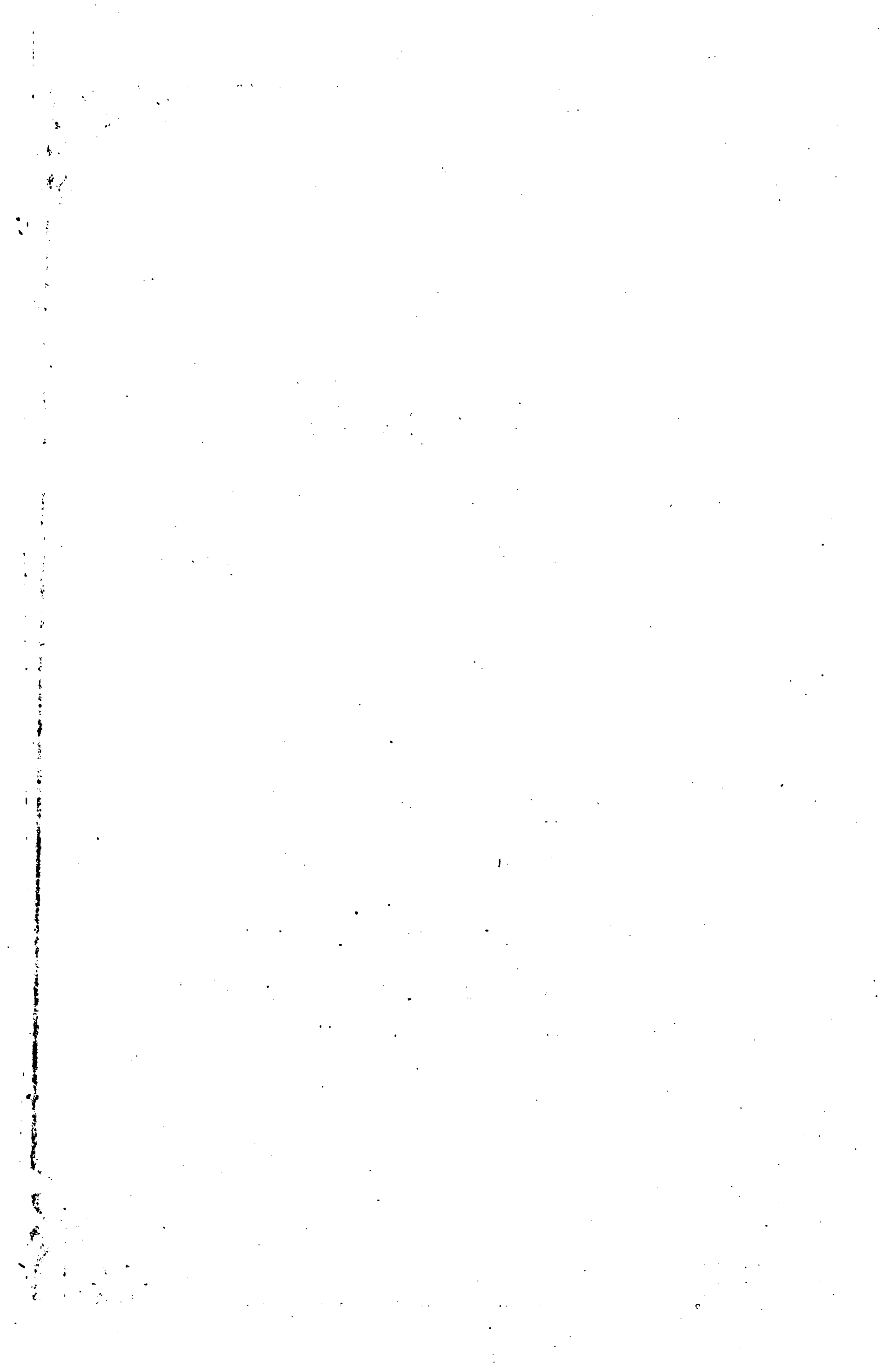



الفصل الثاني

الأسباب الخاصة بالموقف الإلحادي

- أسباب ترك الاعتقاد بأصل الوجود الإلهي
- أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلهي
- أسباب نفي قابليّة الإنسان أو حاجته للتدبير
- أسباب نفي العلاقة التدبيريّة



الفصل الثاني
الأسباب الخاصّة بالموقف الإلحاديّ

وبعد هٰذا الاطّلاع الإجماليّ والمقتضب على القيمة المنطقيّة العامّة للأسباب والعوامل الّتي تنشأ عنها الأحكام والاعتقادات، يمكننا أن ننتقل لنطّلع على الأسباب والعوامل الخاصّة بالموقف الإلحاديّ، الّتي جعلت المنادين به يعدّونه صحيحًا وصائبًا، ثمّ ننظر بعد ذٰلك في كلّ واحدٍ منها من جهة قيمته المنطقيّة ومدى صلاحيّة الاعتماد عليه بحسب نوع المبادئ الّتي تستعمل فيه، استنادًا إلى التصنيف الّذي سبق التعرّض إليه آنفًا.

وبالرجوع إلى ما ذكرته في المقدّمة حول المهمّات الثلاث الّتي يسعى الملحد لإنجازها في مقام تحقيق غرضه بتصحيح موقفه، يمكننا أنْ نعلم

أنّ الأسباب والعوامل الخاصّة بالموقف الإلحاديّ، ستكون تارةً أسبابًا وعوامل يعدّها الملحد سبيلًا لإنجاز المهمّة الأولى، أي نفي أصل الوجود الإلٰهيّ، وتارةً أسبابًا وعوامل لإنجاز المهمّة الثانية، أي سلب الطبيعة والإنسان أيّ قابليّةٍ لأن يكونا طرفًا في علاقةٍ تدبيريّةٍ مع الإلٰه، وثالثةً أسبابًا وعوامل لإنجاز المهمّة الثالثة، أي بيان واقعيّة ما يضادّ وينافي وجود أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ بين الإلٰه والطبيعة أو بين الإلٰه والإنسان.

وإذا أردنا أن نلاحظ المسألة من منظارٍ مختلفٍ قليلًا يمكننا أن نقول إنّ هناك أسبابًا وعوامل جعلت جملةً من الناس يتركون مطلق الاعتقاد بوجود إلٰهٍ، فبطل بذٰلك عندهم الكلام عن أيّ دورٍ تدبيريٍّ للإلٰه مع الطبيعة والإنسان، لأنّ طرف العلاقة (الإلٰه) منتفٍ، فكيف تبقى العلاقة؟ كما أنّ هناك أسبابًا وعوامل جعلت جملةً من الناس ينفون قابليّة الطبيعة والإنسان أو حاجتهما لأيّ دورٍ تدبيريٍّ من قبل إلٰهٍ، وبالتالي سواءٌ كان هناك إلٰهٌ أم لم يكن فإنّها مسألةٌ ليست ذات أهمّيّةٍ. كما أنّ هناك أسبابًا وعوامل جعلت جملةً من الناس ينفون واقعيّة أيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ بين الإلٰه من جهةٍ، والطبيعة أو الإنسان من جهةٍ أخرى، حيث يثبتون كذبها وصدق أضدادها، فلا يعود وجود الإلٰه في نفسه أمرًا يستحقّ الاهتمام الزائد بعد أن تمّ إثبات انتفاء أيّ دورٍ تدبيريٍّ له مع الطبيعة والإنسان.

ومن هنا فعلينا أن ننظر في هٰذه الأسباب والعوامل الخاصّة بالموقف الإلحاديّ؛ لنرى أنها تندرج تحت أيّ نوعٍ من أنواع الأسباب والعوامل المؤدّية إلى المعرفة، فنعرف على وجه الإجمال قيمتها المنطقيّة ومدى صلاحيّتها للاعتماد عليها بحسب منشئها، وبالتالي مدى نجاح الموقف الإلحاديّ في أن يكون متوافقًا مع الغاية الإنسانيّة من عمليّة المعرفة بأن تكون معرفةً صائبةً ناشئةً عن مبادئ تضمن لنا معًا: (صوابها في نفسها، وإحراز كونها معرفةً صائبةً)[1].

ومن هنا فإنّ الملحد وفي اتّخاذه لموقفه السلبيّ من مسألة وجود إلٰهٍ مدبّرٍ للطبيعة والإنسان، إمّا أن يكون معتمدًا على أسبابٍ وعوامل تندرج تحت القسم الأوّل الّذي يستعمل المبادئ الصالحة للاستعمال في عمليّة المعرفة، وبالتالي يكون موقفه نتيجةً لتطبيق منهج العقل البرهانيّ.

---

(1) أي نعلم ما هو صائبٌ، ونعلم أنّنا نعلم الصواب؛ لأننا علمنا أنّ الواقع لا يمكن أن يكون بخلاف ذٰلك، وهٰذا النحو من العلم هو المسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ واليقين المضاعف واليقين التامّ؛ تمييزًا له عمّا يسمّيه عوامّ الناس باليقين، حيث يعنون به مطلق الجزم والوثوق النفسانيّ الأكيد. فاستنادًا إلى منهج العقل البرهانيّ، لا قيمة للحالة النفسيّة في نفسها، بل بما هي ناشئةٌ عمّا يسوّغها واقعًا وحقيقةً لا بحسب صفات الإنسان المعتقد بها وخصائصه وأحواله؛ ولذٰلك تسمّى كلّ قضيّةٍ كاذبةٍ أو صادقةٍ لم ينشأ التصديق بها من مسوّغٍ واقعيٍّ وحقيقيٍّ بأنّها (ظنٌّ) حتّى لو كان عند الإنسان وثوقٌ وقطعٌ نفسيٌّ بالغ ما بلغ.

وإمّا أن يكون معتمدًا على أسبابٍ وعوامل تندرج تحت القسم الثاني الّذي يستعمل المبادئ غير الصالحة للاستعمال في عمليّة المعرفة، وبالتالي يكون موقفه نتيجةً لممارسةٍ معرفيّةٍ ساذجةٍ.

وببيان أكثر تفصيلًا، فإنّ الملحد إمّا أن يستند في موقفه إلى مبادئ أوّليّةٍ أو وجدانيّةٍ أو حسّيّةٍ أو تجريبيّة، أو إلى أدلّةٍ تؤلّف من هٰذه المبادئ، فتقوده إلى النتيجة الّتي يتبناها. وإمّا أن يستند إلى مبادئ وهميّةٍ، أو انفعاليّةٍ أو مشهورةٍ في محيط نشأته، أو إلى آراء يقبلها من أشخاصٍ يطمئنّ لأقوالهم ويثق بأحكامهم، دون أن يكون منشأ الثقة موضوعيًّا، أو إلى أدلّةٍ مؤلّفةٍ من هٰذه المبادئ. فحال الملحد كحال أيّ إنسانٍ في اعتقاده واعتناقه للأفكار، إمّا أن يكون مستندًا إلى ما يصحّحها واقعًا وبالذات، وإمّا ألّا يكون كذٰلك؛ فحتّى نستطيع معرفة حال الملحد فيما ركن إليه من المبادئ، فلا بدّ أن نرجع إليه لنرى إلى أيّ شيءٍ استند.

وبما أنّ موقف الملحد يمرّ في مسيرة تبريره من خلال إنجاز إحدى المهمّات الثلاث السالفة الذكر، فعلينا أن ننظر في مستنده الّذي ركن إليه في إنجاز كلّ واحدةٍ من هٰذه المهمّات، أي أن ننظر في الأسباب الّتي حدت به نحو اعتبار مسألة وجود إلٰهٍ للكون مجرّد قضيّةٍ باطلةٍ، أو اعتبار كلّ من الطبيعة والإنسان فاقدين لقابليّة أن يكون كلٌّ منهما طرفًا في

علاقةٍ تدبيريّةٍ مع الإله، أو اعتبار مسألة وجود علاقةٍ تدبيريّةٍ قضيّةً باطلةً ثبت ضدّها ومقابلها[1].

إذا أصبح كل هذا واضحًا، فلنبدأ باستعراض الأسباب على الشكل التالي:

- أسباب ترك الاعتقاد بأصل الوجود الإلهيّ.
- أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلهيّ.
- أسباب نفي قابليّة الإنسان أو حاجته للتدبير.
- أسباب نفي العلاقة التدبيريّة.

(1) يمكن لمن أراد الرجوع إلى تطبيقات هذه الأسباب الّتي أعرضها أن يطلع على كتابات الفرسان الأربعة للإلحاد الجديد، وهم ريتشارد دوكينز في كتابه (وهم الإله)، وسام هاريس في كتابه: (*Waking Up The End of Faith*)، ودانيال دانت في كتبه: (*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*، *Science and Religion: Are They Compatible*، *Caught in the Pulpit: Leaving Belief Behind*). وكريستفور هيتشنز في كتبه: (*God Is Not Great*، *The Portable Atheist*، *Why Religion is Immoral: And Other Interventions*). ولكن بطبيعة الحال فإنّه لن يجد الأسباب مصنّفةً ومرتّبةً ومفصّلةً بالطريقة الّتي جريت عليها في هذا البحث؛ لأنّ هذا التصنيف والترتيب معلولٌ لطريقة معالجتي للمسألة الإلحاديّة كما تمّ عرضه في المقدّمة.

أسباب ترك الاعتقاد بأصل وجود إله

هناك ثلاثة أسبابٍ رئيسةٍ ركن إليها الملحدون في تركهم للاعتقاد بوجود إلٰهٍ، وهٰأنا أعرضها على الشكل التالي:

السبب الأول: انهدام أدلة الوجود

أوّل هٰذه الأسباب هو اعتقاد الملحدين بانهدام كلّ الأدلّة الّتي أقيمت على أصل وجود إلٰهٍ، ويرجع اعتقادهم هٰذا إلى ثلاثة مصادر: الأوّل، الاعتماد على من قال بعدم وجود منهجٍ معرفيٍّ يصلح لإثبات مسألةٍ كهٰذه، وأبرز هٰؤلاء ديفيد هيوم(1) وإيمانويل كانط(2) وبرتراند رسل(3) وجماعة فيينا. والثاني، الاعتماد على من قال بعدم صلاحيّة المبادئ الّتي تستعملها هٰذه الأدلّة لإثبات ما هو أوسع من حدود التجربة والحسّ، وأبرز هٰؤلاء جون لوك(4) مضافًا إلى الثلاثة المذكورين. الثالث، الاعتماد على من قال إنّ البحوث التجريبيّة في فيزياء الكمّ(5) قد أثبتت

---

(1) An Enquiry Concerning Human Understanding.

(2) Critique of Pure Reason.

(3) The Basic Writings of Bertrand Russell.

(4) An Essay Concerning Human Understanding.

(5) The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment, Alexander Pruss.

عدم وجود مبادئ مطلقة الصدق بما فيها تلك الّتي تستعمل في الفيزياء الكلاسيكيّة فضلًا عن الّتي تستعمل في أدلّة إثبات الوجود الإلٰهيّ.

وسوف أقوم لاحقًا بتفصيل ما يتعلّق بهٰذه الأسباب في مقام الكشف عن مفاتيح العلاج. ولٰكنّ ما يهمّنا الآن هو العرض الإجماليّ بالنحو الّذي يخوّلنا تقييمها تقييمًا مبدئيًّا من ناحية صلاحيّة الاعتماد عليها استنادًا إلى منشإ التصديق بها والركون إليها عند عموم الملحدين، وذٰلك قبل الدخول في العرض التفصيليّ.

❖ تحليل السبب الأول وبيان القيمة المنطقية للاعتماد عليه

من الواضح لكلّ أحدٍ أنّ الملحدين ليسوا جميعهم إيمانويل كانط، أو من جماعة فيينا أو جون لوك، أو ديفيد هيوم أو برتراند رسل، كما أنّهم ليسوا متخصّصين جميعًا في فيزياء الكمّ أو منظّرين في فلسفة العلم؛ وبالتالي فإنّ الملحدين الّذين يبنون إلحادهم على هٰذا السبب، هم في الحقيقة يركنون إلى أقوال هٰؤلاء لأجل تشييد اعتقادهم. فالملحدون غير المتخصّصين في الفلسفة والمنطق والفيزياء مثلًا حينما يعتقدون بانهدام كلّ الأدلّة على الوجود الإلٰهيّ اعتمادًا على سببٍ من هٰذه الأسباب الثلاثة، فهم في الحقيقة يعتمدون حصرًا على أقوال أشخاصٍ يطمئنّون لأحكامهم ويثقون بأفكارهم، دون أن يكون لديهم المعرفة التخصّصية الكافية لفحص هٰذه الأقوال ومعرفة حقيقتها، سواءٌ بمعرفة مدى

صواب ما ذهب إليه القائل منهم، أو بمعرفة مدى صـواب نسـبة ذٰلـك القول إلى قائله. بل أيضًا دون أن يتمّ الفحص عن الدواعي والخلفيّـات الّتي تكمن وراء مثل هٰذه الأقوال عند القـائلين بهـا، وهـل هـي ناشـئةٌ بنزاهةٍ وموضوعيّةٍ، أم خدمةً لنتيجةٍ مسلّمةٍ مسبقًا، وتحقيقًا لغرض محدّدٍ سلفًا.

وبالجملة فإنّ اعتماد عامّة الملحدين على هٰذا السبب لا يمكن أن يكون اعتمادًا على ما يضمن لهم صواب موقفهم، حتّى لو سلمنا جدلًا أنّ الأشخاص الّذين اعتمدوا عليهم كانوا صادقين في دعواهم ـ وهم ليسوا كذٰلك كما سيتبين لاحقًا ـ إلّا أنّ عامّة الملحدين لا يملكون المؤهّلات الّتي تخوّلهم البتّ بذٰلك؛ لأنّها تتوقّف على امتلاك المعرفة المنطقيّة والفلسفيّة بالقدر الكافي، وهو ما لا مجال لادّعاء وجوده في عصرٍ تمّ فيه إخراج الفلسفة زورًا من حيّز العلوم، واقتطاع المنطق والاقتصار على القسم الصوريّ منه، كما فعل ذٰلك كثيرٌ من أتباع الأديان على مرّ التاريخ كما سيتبيّن لاحقًا في مفاتيح العلاج[1].

---

(1) لقد بحثت هٰذه النقطة في كتابي (الفلسفة: تأسيسها، تلويثها، تحريفها) الّذي نشرته أكاديميّة الحكمة العقليّة. وكذا في كتابي الآخر (تجاذب العقلانيّة بين الملحدين والمتديّنين) للناشر عينه.

السبب الثاني: مشكلة الشر

يتمثّل هٰذا السبب في دعوى إقامة الدليل على امتناع كون العالم من صنع إلٰهٍ، وبالتالي لا إلٰه لهٰذا العالم. وذٰلك باعتبار أنّ كون هٰذا العالم معلولًا ومصنوعًا من قبل إلٰهٍ أوجده ونظّمه، يقتضي أن يكون عالمًا خاليًا من أيّ نوعٍ من أنواع النقص والفساد؛ لأنّ المفروض أنّ الإلٰه لو كان موجودًا فسيكون كاملًا لا حدّ لكماله وعلمه وقدرته وخيره. فكيف يكون العالم المبتلى بالنقص والفساد والشر - الّذي هو عالمنا - من صنع إلٰهٍ كاملٍ لا حدّ لكماله وعلمه وقدرته وخيره؟! ونتيجةً لذٰلك لا بدّ من القول إنّه ليس لعالمنا إلٰهٌ، أي ليس لنا إلٰهٌ!

❖ تحليل السبب الثاني وبيان القيمة المنطقية للاعتماد عليه

يعدّ هٰذا السبب من أوسع أسباب الإلحاد انتشارًا، لسهولة فهمه وقرب مأخذ مبادئه للفهم العام. فهو يعتمد على حكمٍ عقليٍّ أوّليٍّ يصدّق به عموم الناس بتلقائيّةٍ ووضوحٍ، وهو أنّ المعلول لا بدّ أن يكون مناسبًا لخصوصيّات علّته، أو أنّ العلّة تفعل معلولها بالنحو المناسب لخصوصياتها: فالنار تسخّن وتحرق، والماء يبرّد ويبلّل، والسكين يقطع، والدبوس ينخز، وهٰكذا. ثمّ وبتطبيق هٰذا الحكم العقليّ الأوّليّ على مسألة وجود إلٰهٍ لهٰذا العالم، يلاحظ أنّ الإلٰه حتّى يكون إلٰهًا لا بدّ أن يكون كاملًا كمالًا مطلقًا، وما هو كذٰلك لا يمكن أن يكون علّةً لشيءٍ

ناقصٍ، وبما أنّ العالم الّذي نعيش فيه هو عالمٌ ناقصٌ، فسيجد الملحد أنّ النتيجة الطبيعية لذٰلك هي أنّ عالمنا ليس معلولًا في وجوده لإلٰهٍ كاملٍ أوجده وصنعه، وبالتالي ليس معلولا لإلٰهٍ أصلًا؛ لأنّ الإلٰه لا يكون ناقصًا، بل لا بدّ أن يكون كاملًا كمالًا مطلقًا؛ إذ إنّ معنى الإلٰه يفترض بحسب معناه شيئًا يكون مصدرًا لكلّ شيءٍ آخر، وما هو مصدرٌ لكلّ الأشياء لا يمكن أن يكون محتاجًا إلى أيّ شيءٍ من الأشياء، ولا يمكن أن يعجزه شيءٌ منها؛ وهٰذا أيضا حكمٌ عقليٌّ أوّليٌّ.

ولأجل هٰذا يبدو للعديد من الناس أنّ اعتمادهم على هٰذا السبب في إلحادهم، هو اعتمادٌ على نتائج التفكير الصحيح، واستعمالٌ لمنهج العقل، رغم كلّ الغموض والجدل الّذي يلفّ معنى منهج العقل والعقلانيّة في عصرنا الحاضر، كما هو معلومٌ للمطّلع وكما سيطلع القارئ عليه في مفاتيح العلاج. وكيفما كان، سوف أقوم لاحقًا ببيان مفتاح العلاج لهٰذا السبب. إلّا أنّ ما يهمّ الآن هو التساؤل حول منشإ الفكرة المركزيّة الّتي بني عليها هٰذا السبب، وهي إمكان كون العالم خاليًا من النقص خلوًّا مطلقًا؛ فلولا أنّ الملحد يعتقد مسبقًا بإمكان خلوّ العالم من النقص، لما أمكنه أن يعدّ (كون العالم خاليًا من النقص) شرطًا أساسيًّا تعتمد عليه صحّة اعتبار (العالم) معلولًا لإلٰهٍ كاملٍ.

ومن هنا، ولأنّ الإنسان (العاقل) يقوم ـ بمقتضى العقل البرهانيّ ـ بفحص مبادئ استدلاله؛ ليرى إن كانت من الصنف الصالح للاستعمال

أو لا، فإنّ تطبيق ذٰلك على هٰذا السبب الّذي قاد الملحد إلى إلحاده، يعني أن يقوم الملحد فيسأل نفسه السؤال التالي:

هل استند حكمه بإمكان خلوّ العالم من النقص إلى قدرته على تخيّل العالم خاليًا من النقص والألم والشرّ، أو أنّه استند إلى خصوصيّات هٰذه الفكرة – أعني إمكان خلوّ العالم من النقص والشرّ – ثمّ وبعد ملاحظته لخصوصيّاتها ومضامينها وجد أنّها صادقةٌ وصحيحةٌ؟[1]. إذ لو كان حكمنا بالإمكان مستندًا إلى محض قدرتنا على تخيّلها، مدعومةً برغبتنا وأملنا بتحققها، وكرهنا لما نعانيه من آلامٍ تسبّبها أحداث العالم الواقعيّ الّذي نعيش به، فهٰذا يعني أن حكمنا هٰذا مجرّد حكمٍ وهميٍّ، وبما أنّنا لا

(1) أي إن كان العالم - بما هو مجموعُ كلّ الأشياء الّتي نحن منها، والّتي تجتمع جميعًا ضمن نظامٍ وترتيبٍ محدّدٍ، بحسب ما لها من خصوصيّاتٍ تابعةٍ لعناصرها ومكوّناتها، وبحسب ما تفرضه تلك الخصوصيّات والعناصر والمكوّنات من علاقات تأثيرٍ وتأثّرٍ - يصحّ الحكم عليه بأنّه ممكنٌ أن يكون خاليًا من النقص (أي من التصادم والتعارض الموجب لتأثير بعض الأشياء على بعض بنحوٍ سلبيٍّ)، تمامًا مثل حكمنا بأنّ الأربعة يمكن أن تنقسم إلى قسمين متساويين؛ إذ إنّ الأربعة بحسب خصوصيّة مضمونها من كونها عبارةً عن (1+1+1+1) يصحّ الحكم عليها بأنّها يمكن أن تنقسم إلى قسمين متساويين. فهل حكمنا بأنّ العالم ممكنٌ أن يكون خاليًا من النقص نشأ من (طبيعة خصوصيات العالم)، كما نشأ حكمنا بأنّ الأربعة يمكن أن تنقسم إلى قسمين متساويين من (طبيعة خصوصيات الأربعة)، أو أنّه نشأ من مجرّد القدرة على التخيّل، والّتي لا تتوقّف على ملاحظة المعاني والخصوصيّات، وإنّما تأخذ الأفكار على إجمالها وسذاجة صورها.

نملك المسوّغ المعرفيّ كي نحكم بإمكان كلّ ما نقدر على تخيّله، لمحض قدرتنا على تخيّله، فلا يمكن الاتّكال على هٰذا السبب طالما أنّه يرتكز على حكمٍ وهميٍّ. وهٰذا بخلاف ما لو كان الحكم بالإمكان ناشئًا من نفس مضمون الفكرة وخصوصيّاتها المتضمّنة فيها.

وكيفما كان، فمن الواضح أن حسم هٰذا الأمر ليس ممّا يطاله الفهم العامّ بتلقائيّةٍ ووضوحٍ؛ لأنّه يستدعي الخوض في تفاصيل متعدّدةٍ لا يملك عامّة الناس آليّات معالجتها، ولا المزاج المناسب للغوص فيها. وهٰذا ما يجعل الاتّكال على هٰذا السبب إمّا ركونًا إلى حكمٍ وهميٍّ أو إلى مقبولاتٍ مأخوذةٍ عمّن يروّجون لهٰذا السبب، وفي كلا الحالين لا يكون الموقف الإلحاديّ واجدًا لمسوّغه المنطقيّ بحسب منشئه، بالتالي سيكون هٰذا التنبيه كافيًا لإدراك أنّ الاتّكال على هٰذا السبب دون حسم هٰذه النقطة ـ كما هو الحال عادةً ـ لن يكون موقفًا منسجمًا مع العقل واتّباعًا لمنهجه البرهانيّ، خلافًا لما يبدو عليه.

السبب الثالث: امتناع نفس فكرة الإلٰه

يتمثّل السبب الثالث في دعوى إقامة الدليل على امتناع نفس فكرة الإلٰه، من خلال بيان أن الإلٰه المدّعى وجوده يجب أن يكون بريئًا من جميع صفات العالم الّذي نعيش فيه؛ لأنّ هٰذه الصفات نفسها يتمّ استخدامها لإثبات حاجة العالم إلى إلٰهٍ يوجده، وهٰذا يعني أنّ الإلٰه

المزعوم وجوده لا يمكن أن يكون جسمًا ولا في مكانٍ، ولا في زمانٍ ولا شكل له. ولٰكنّ فكرة الإلٰه الخالي من كلّ هٰذه الصفات، ليس سوى لفظٍ فارغٍ من أيّ معنى؛ لأنّنا مهما سعينا لتصوّر معنى ما واستحضاره في ذهننا فإنّنا سنجده قهرًا موصوفًا بصفةٍ من تلك الصفات، فكيف يمكن أن نتصوّر شيئًا لا هو بجسمٍ، ولا هو ذو شكلٍ، ولا هو في مكانٍ، ولا هو في زمانٍ، بل إنّنا متى ما نفينا كلّ هٰذه الأوصاف، لم يبق شيء في ذهننا سوى العدم والفراغ. ففكرة الإلٰه ليست بفكرةٍ، وإنما مجرّد اسمٍ يطلق على ما هو فاقدٌ لكلّ هٰذه الصفات، وفقد هٰذه الصفات يلغي معناه.

❖ تحليل السبب الثالث وبيان القيمة المنطقية للاعتماد عليه

يعدّ هٰذا السبب كسابقه من الأسباب القريبة المنال إلى الفهم العامّ، والواسعة الانتشار نسبيًّا. والسبب في ذٰلك يرجع إلى أنّه يعتمد على حكمٍ عقليٍّ أوّليٍّ واضحٍ، وهو أنّ كلّ الصفات الّتي تجعل من العالم معلولًا لإلٰهٍ لا يمكن أن تكون هي نفسها صفاتٍ لذٰلك الإلٰه. كما أنّه يعتمد على أمرٍ واضحٍ لكلِّ أحدٍ، وهو أنّ تصوّر شيءٍ لا هو بجسمٍ ولا هو في مكانٍ ولا في زمانٍ ولا بذي شكلٍ هو في الحقيقة إلغاءٌ للتصوّر. ولٰكن مع ذٰلك، فإنّ في هٰذا الاستدلال افتراضًا مسبقًا يقضي بأنّ كلّ ما لا نقدر على تصوّره بإحدى تلك الصفات فهو لا شيء. كما أنّه يدعو

للتساؤل عن نقطةٍ أساسيّةٍ، وهي ما إذا كان هناك فرقٌ بين التعقّل والتخيّل، فهل حدود التعقّل والفهم محدودةٌ بحدود التخيّل؟ إذ إنّ التخيّل مقهورٌ بأن يكون ما يتخيّله جسمًا ذا شكلٍ وفي مكانٍ وزمانٍ، فهل حدود الواقع تابعةٌ لحدود قدرة الخيال؟ فإن لم يكن كذٰلك، أو لم يتمّ حسم ذٰلك، فإنّ الاستناد إلى عجزنا عن تخيّل فكرة الإلٰه لنتّخذ منها منطلقًا للقول بامتناع نفس الفكرة وفراغها، سيكون حكمًا وهميًّا، فهل الأمر كذٰلك فعلًا، أو لا؟

وأمّا أنت ـ أخي القارئ ـ فقد تبيّن لك في العرض المجمل لمبادئ المعرفة الصحيحة، كيف أنّ هناك فرقًا بين الاعتماد على حال الخيال والاعتماد على حكم العقل، وسوف يأتي لاحقًا تفصيل الكلام حول ذٰلك خلال عرض مفاتيح العلاج؛ لأنّ ما يعنيني هنا بالتحديد، هو الإشارة إلى أنّه من الواضح أنّ حسم هٰذه النقطة ليس ممّا يناله الفهم العامّ، بل يحتاج إلى فحصٍ وتمييزٍ دون مجرّد الاتّكال على العجز الّذي نجده في مقام التخيّل لفكرةٍ ما، وبالتالي فإنّ الملحد العاميّ على الأقلّ، والمتّكل على هٰذا السبب لتسويغ موقفه، سيكون متّكئًا على ما لا يسوغه منطقيًّا؛ وبالتالي لن يكون الركون إليه اعتمادًا على مقتضى العقل بما يمليه منهجه البرهانيّ.

تقييم عام للأسباب الثلاثة

بالجملة يبدو جليًّا ممّا تقدّم أنّ البتّ في صلاحيّة هٰذه الأسباب لتصحيح الموقف الإلحاديّ، ليس ممّا يملكه عامّة الناس الّذين يراد لهم أن يتّجهوا إلى تبنّي الإلحاد رؤيةً إنسانيّةً عن الكون؛ لأنّ الاعتماد على المقبولات الّتي يقوم عليها السبب الأوّل، أو الركون إلى الوهميّات الّتي يقوم عليها السببان الثاني والثالث، ليس إلّا اعتمادًا على أسبابٍ غير صالحةٍ لضمان صحّة الموقف الإلحاديّ، بل يحتاج تصحيحها بالنسبة إلى السبب الأوّل إلى إثبات صواب الأقوال الّتي بني عليها، وهٰذا ما يتوقّف على تعلّم المنهج العقليّ البرهانيّ والخبرة بمعايير صحّة الدليل وموجبات بطلانه، ثمّ بعد ذٰلك يتمّ تقييم الأدلّة المدعاة على الوجود الإلٰهيّ وفحصها؛ ليرى الفاحص صواب هٰذه الأقوال أو خطأها.

أمّا بالنسبة إلى السببين الثاني والثالث، فيحتاجان حتّى يصحّ الاعتماد عليهما إلى إثبات صدق الأحكام الوهميّة الّتي بنيا عليها، والّتي نتجت من مجرّد الاتّكال على صرف القدرة على التخيّل والربط بين الصور والأفكار، وهٰذا ما لا يتمّ بطبيعة الحال إلّا من خلال الرجوع إلى حال الموضوعات الّتي نحكم عليها ونصفها، فننظر إلى ما يعطينا إيّاه نفس الموضوع بحسب خصوصيّاته، لنرى إن كان يسوّغ لنا القيام بالربط العقليّ والحكم، فنعلم أنّه حكمٌ ناشئٌ من واقع الموضوع ومطابقٌ لحاله في نفسه دون تأثيرٍ لما هو غريبٌ وأجنبيٌّ عنه.

أمّا إذا ما اكتفى المرء بالاتّكال على مقبولاتٍ ووهميّاتٍ في تحديد موقفه وتشكيل رؤيته تجاه مسألة الوجود الإلٰهيّ، فهٰذا ما لن يكون منسجمًا مع مقتضى العقل بمنهجه البرهانيّ الضامن لتجنّب الخطإ. وبهٰذا أختم الكلام في أسباب ترك الاعتقاد بأصل وجود إلٰهٍ، وفي تحليلها وبيان القيمة المنطقيّة للاعتماد عليها بحسب المبادئ المستخدمة فيها، وسوف أقوم لاحقًا بالكلام حولها بنحوٍ أكثر تفصيلًا؛ وذٰلك في مقام عرض مفاتيح العلاج كما أشرت مكررًا.

أسباب ترك الاعتقاد بأصل الوجود الإلهي

- دعوى انهدام ادلة الوجود
- مشكلة الشر
- دعوى امتناع نفس فكرة الإله

أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهي

تعدّ الأسباب الّتي حدت إلى نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهيّ أسبابًا جديدةً لا يتعدّى عمرها القرن ونصف القرن من الزمن؛ وذٰلك بسبب أنّ العادة الّتي كانت سائدةً في مقاربة العلوم الطبيعيّة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، تقضي بزجّ الدور الإلٰهيّ في كلّ موردٍ عجزت فيه القوانين الطبيعيّة المكتشفة عن إعطاء تفسيرٍ شاملٍ لعمليّات التكوّن في الطبيعة، وهٰذا ما بات يعرف لاحقًا بلعبة إلٰه الفجوات، حيث يستعين المنظّر في العلوم الطبيعيّة بالدور التدبيريّ للإلٰه كلّما لم يتمكّن من إيجاد تفسيرٍ طبيعيٍّ لحدثٍ ما متوافقٍ مع القوانين المكتشفة[1]. ولٰكن ومع تطوّر العلوم الطبيعيّة، وامتلاك قدرةٍ أفضل على التفسير لعمل الكون، باتت المساحة الّتي يحتاج فيها المنظّر للاستعانة بالدور

---

(1) كما هو الحال مع نيوتن ووليم بالي وغيرهما من علماء الطبيعة في العصر الحديث، ومع أفلاطون في محاورة طيماوس ومن قبله أنكساغوراس من الطبيعيّين القدامى، خلافًا لأتباع المنهج العقلي البرهاني بدءًا من أرسطو وصولًا إلى الفارابيّ وابن سينا وابن رشدٍ وتوما الأكويني، حيث عدّوا عمليّات الكون كلّها بكلّ تفاصيلها خاضعةً لخصوصيّات عناصره ومكوّناته، وإنّما الكون ككلٍّ فعل الإلٰه وتدبيره بالنحو الّذي تقتضيه خصوصيّات ومكوّنات عناصره؛ ولذٰلك لم يجعلوا الإلٰه علّةً قريبةً ومباشرةً لأيٍّ من أحداث الكون، ولم يميّزوا بنحوٍ خياليٍّ وطفوليٍّ بين القوانين الطبيعيّة والتدبير الإلٰهيّ لجملة الكون، بل الكون فعله، وفعله هو الكون.

الإلٰهيّ لإكمال عمله التنظيريّ أقلّ شيئًا فشيئًا. ولٰكنّ ذٰلك قد فتح بابًا للتساؤل المحقّ عن مدى علميّة هٰذه الممارسة، إذ طالما أن تطوّر العلوم يقود إلى اكتشاف التفسيرات الطبيعيّة شيئًا فشيئًا دون الحاجة إلى التوسّل بالإلٰه لنجعله السبب الكامن وراء ما عجزنا عن تفسيره، فما هو المبرّر أساسًا للاستعانة بالدور الإلٰهيّ عند قصور التفسير الطبيعيّ، بل مقتضى البحث العلميّ هو الكفّ عن استعمال إلٰه الفجوات، واعتبار الكون قابلًا للتفسير الطبيعيّ تفسيرًا يكتمل شيئًا فشيئًا، مع الاعتراف بالغموض والحاجة إلى البحث والعمل الإضافيّ في المستقبل.

تطور العلوم التجريبية وتوظيفها لخدمة الإلحاد

على خلفيّة التعامل مع الدور الإلٰهيّ من منطلق الحاجة إلى تكميل التفسير العلميّ في ظلّ قصور القوانين المكتشفة عن صلاحيّة تفسير مجمل عمل الكون، وفي ظلّ النظر إلى الوجود الإلٰهيّ كمتمّم ضروريٍّ لاكتمال التفسير الطبيعيّ للعالم[1]؛ كانت النتيجة الطبيعية لذٰلك - نظرًا لتطوّر العلوم الطبيعيّة - هي الاستغناء بالكلّيّة عن الدور الإلٰهيّ بوصفه وسيلةً صالحةً للاستعمال في مقام التفسير العلميّ لقوانين الطبيعة

---

(1) تعدّ نظريّة المصمّم الذكيّ المطروحة في أيّامنا أحد مظاهر هٰذه المحاولة من قبل بعض علماء الطبيعة.

الخاصّة. وبطبيعة الحال، فإنّ الملحدين الّذين عاينوا هٰذا التحول في العلوم الطبيعية، قد وجدوا بغيتهم فيه كي يجعلوا منه إعلانًا علميًّا عن تقويض كلّ محاولةٍ لاستخدام العالم الطبيعي مبدأً في الاستدلال على وجود إلٰهٍ موجدٍ ومدبّرٍ لهٰذا العالم. فكلّ ما يسمّى ببراهين الحركة والنظم والتركيب، الّتي يستعملها المتديّنون لإثبات حاجة العالم لإلٰهٍ صانعٍ ومدبّرٍ قد أصبحت بالنسبة إليهم مجرّد نظريّاتٍ غير لائقةٍ وغير علميّةٍ؛ وذٰلك لأنّهم باتوا يرون أنّها لا تعدو كونها خضوعًا للعجز المؤقّت عن تفسير الكون تفسيرًا طبيعيًّا، والجهل بالقوانين المادّيّة الّتي تحكمه؛ إذ إنّ كلًّا من العجز والجهل يسيران نحو التلاشي شيئًا فشيئًا لنصير في النهاية قادرين على تقديم التفسير العلميّ المادّيّ الكافي والشامل لكيفية نشوء الكون وكيفيّة عمله، سواءٌ على الصعيد الحيّ أو غير الحيّ من مكوّنات عالم الطبيعة.

وبالفعل، لقد قام المنظّرون في علمي الفيزياء والأحياء بتقديم التفسيرات المادّيّة الطبيعيّة لكيفيّة نشوء الكون وكيفيّة عمله، بحيث ساد الاعتقاد بأنّه لم يعد هناك أيّ إمكانيّةٍ لجعل فكرة الإلٰه داخلةً ضمن حلقات هٰذه التفسيرات الخاصّة بالعلوم الطبيعيّة، الّتي كان من أشهرها نظريّة الانفجار الكبير في علم الفيزياء النظريّة ونظريّة التطوّر

بالانتخاب الطبيعيّ في علم الأحياء النظريّة[1].

انبثاق علم فيزياء الكم وتوظيفه لخدمة الإلحاد

في العقود الأولى من القرن العشرين انبثق إلى الوجود فرعٌ جديدٌ في الفيزياء تحت مسمّى فيزياء الكمّ، ومن بين العديد من النظريّات والفرضيّات في هٰذا الحقل العلميّ الجديد قام بعض المنظّرين بتفسير[2] الواقع الكموميّ بنحوٍ اعتبر فيه أنّ سلوك كلٍّ من فوتونات الضوء والعناصر المكوّنة لبنية الذرّات ـ الّتي تشكّل بدورها البنية الأوّليّة للعالم بكلّ ما فيه ـ غير خاضعٍ لأيّ من القواعد والقوانين المألوفة لنا الّتي نعدّها بدهيّاتٍ ومسلّماتٍ عقليّةً، (من قبيل قانون الهويّة وقانون امتناع التناقض وقانون العلّيّة)؛ وبالتالي فإنّ هٰذه القواعد والقوانين قد أصبحت فاقدةً لصلاحيّة الانطباق على الواقع الكموميّ، بل إنّها لم تعد قوانين وقواعد أصلًا، وإنّما مجرّد تعبيراتٍ اصطلاحيّةٍ تصف الطريقة الّتي نرى عليها الأشياء في عالمنا المألوف المعبّر عنه بعالم ما فوق الذرّة،

---

(1) يمكن الرجوع للتوسّع حول هٰذه النظريات إلى كتاب ستيفن هوكينغ (*The Grand Design*)، وكتاب ريتشارد دوكينز (صانع الساعات الأعمى)، وكتاب تشارلز داروين (أصل الأنواع).

(2) وهو تفسير كوبنهاغن المشهور.

أمّا العالم الكموميّ ـ أي عالم بنية الذرّة نفسه ـ فإنّنا نرى الأشياء فيه بطريقةٍ مختلفةٍ كلّيًّا، بحيث لا تصلح تلك التعبيرات الاصطلاحيّة نفسها لوصفها والتعبير بها عنها.

وبالجملة فإنّ ما تدّعيه هٰذه "النظريّة" أو الفرضيّة، هو أنّ عمليّات الوجود والحركة والتأثير والتموضع الّتي تحدث في الطبيعة في بنيتها الأوّليّة، إنّما تحدث فيها كذٰلك بشكلٍ ذاتيٍّ دون وجود فاعلٍ ومحرّكٍ ومؤثّرٍ، ودون وجود قواعد وقوانين تمنع من وجود شيء في مكانين، وكون شيءٍ في الوقت نفسه شيئين متغايرين في الحقيقة، وكون شيءٍ بحالين متناقضين، وهٰذا يعني أن الطبيعة في جوهرها لا تخضع لمقتضى تلك القواعد والقوانين.

وبناءً على ذٰلك رأى الملحد أنّه لا يمكن الانطلاق من الطبيعة لاستنتاج أنّ لها إلٰهًا وصانعًا ومدبّرًا، بل ترقى إلى ما هو أزيد من ذٰلك، معتبرًا أنّ هٰذه القواعد والقوانين نفسها لا تصلح لأصل إثبات وجود الإلٰه، حتّى لو لم تُجعل الطبيعة منطلقًا لعمليّة الإثبات؛ وذٰلك لأنّها لم تعد قواعد مطلقة ولا قوانين ثابتةً، وإنّما مجرّد اصطلاحاتٍ نصف بها ما نشاهده هنا في العالم المحيط، ولا نتعدّى عن ذٰلك على الإطلاق[1].

---

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب ألكساندر بروس (*The Principle of Sufficient Reason*)، وكتاب رولان أومنيس (فلسفة الكوانتم)، وكتاب جون جريبين (البحث

والمثير للاهتمام في هٰذا الأمر، هو أنه ـ وبعد تفسير البنية الأوّليّة للكون بهٰذا النحو ـ لم يعد التعامل مع العلوم التجريبيّة فقط على أنها مجرّد مصدر لإيجاد البديل الأصلح علميًّا، مع ترك مسألة الوجود والتدبير الإلٰهيّ أمرًا متأرجحًا وخارجًا عن وظيفة العلم الطبيعيّ كما هو الحال في تأثير علمي الفيزياء والأحياء النظريّين. بل إن هٰذا التفسير للعالم الكموميّ ولبنية الذرات ـ الّتي تعتبر اللبنات الأولية للكون والطبيعة ـ قد مكَّن الملحدين من العثور على دعمٍ أرقى وأقوى لموقفهم، حيث إنه جعل من مسألة وجود الدور الإلٰهيّ في تكوين وتدبير الطبيعة مسألة فاقدة "للمسوغ المنطقيّ"، وليس مجرّد فكرة لا حاجة لها في مقام التفسير في العلم الطبيعيّ وخارجةً عن موضوعه ومجال بحثه؛ وذٰلك لأن التجربة الواقعة في العالم الكموميّ قد فُسِّرَتْ على أنها تكشف عن تحرّر البنية الأوّليّة للكون من المحكومية لكل ما نسميه بالبَدَهِيَّاتِ والواضحات، وبالتالي اعتبرت كاشفةً في الوقت عينه عن تحرر الطبيعة والكون نفسه تحررا واقعيًّا من الحاجة إلى إلٰهٍ مكوّن ومدبّر وليس فقط

عن قطّة شرودنجر)؛ للاستزادة حول فيزياء الكوانتم وكيفيّة توظيفها في ضرب المبادئ الأوّليّة). كما يمكن الرجوع إلى كتاب فرينر هايزنبرغ (الفيزياء والفلسفة)، وكتاب ديفيد لندلي (مبدأ الريبة.. إينشتاين هايزنبرغ بور)؛ للاطّلاع على حقيقة النظريّات الكوانتمية وخلفياتها.

عن مجرّد تحرر (العلم الطبيعيّ) من الاستعانة بفكرة الإلٰه بالنحو الّذي أنجزه تطوّر كلٍّ من علمي الفيزياء الكونيّة والأحياء النظريّين.

وهٰكذا فقد جعل الملحدون من فيزياء الكمّ سببًا وعاملًا يقود إلى الإلحاد، وذٰلك من جهتين هما: أوّلًا تفسير بنية الكون الأوّليّة بنحوٍ يلغي حاجتها الواقعيّة في نفسها لإلٰهٍ فاعلٍ ومدبّرٍ له. وثانيًا ادّعاء خرق العموميّة والإطلاق في الأحكام والمبادئ الأوّليّة، بحيث تسلب ضمان الصدق والواقعيّة عن كلّ أنواع الأدلّة على الوجود الإلٰهيّ.

خلاصة توظيف العلوم التجريبية لخدمة الإلحاد

إنّه وبناءً على ما تقدم تكون الأسباب الناتجة عن توظيف العلوم التجريبيّة في مسألة الوجود الإلٰهيّ ـ الّتي جعلت الملحدين يذهبون إلى نفي حاجة الطبيعة للوجود والتدبير الإلٰهيّ، سواءٌ في أصل وجودها أو في عمليّة تكونها أو في كيفية عمله ـ عبارة عن أسبابٍ ثلاثةٍ هي:

الأوّل: النظريّات الفيزيائيّة الكونيّة في تفسير كيفيّة تكوّن الكون وكيفيّة عمل القسم غير الحيّ منه.

الثاني: النظريّات البيولوجيّة في تفسير تكوّن وعمل القسم الحيّ من الكون.

الثالث: النظريّات الفيزيائيّة الكوانتمية في تفسير تكوّن وعمل البنية الأوّليّة للكون.

وبصيرورة العلوم التجريبيّة وسيلةً لإنتاج أسباب وعوامل لتصحيح الموقف الإلحاديّ، صار من السهل أن يتمّ اعتبار العلم مضادًّا للتديّن وللقول بوجود إلٰهٍ مدبّرٍ للطبيعة، وبالتالي الترويج لمعادلة إمّا العلم وإمّا الخرافة، ووضع العلم في مواجهة الدين.

هٰذا، ويضاف إلى ما تقدّم ما يمكن ـ بنحوٍ ما ـ عدّه سببًا رابعًا من أسباب الإلحاد الّتي تقوم على أساس سلب الطبيعة حاجتها إلى الموجد والمدبّر الإلٰهيّ، والمرتبطة بتوظيف العلوم التجريبيّة، وهو سببٍ متفرّعٍ على سببيّة الأسباب الثلاثة السابقة، وفي طولها؛ إذ إنه يرتكز على أمرين:

أوّلًا: على الصيت الرائع والشهرة الإيجابيّة الفائقة الّتي صارت العلوم التجريبيّة تتمتع بها في جميع أصقاع العالم، فيما يخصّ دورها الرائد في تطوير الحياة البشريّة؛ نظرًا لما أنتجته وأحدثته من آثار جليلة ومنافع كبيرة في كلّ المجالات، من خلال الاختراعات والصناعات والمعالجات الطبية والزراعية والمنتجات الغذائية والطبّيّة، وغير ذٰلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

ثانيًا: على ما قام به جملةٌ من الملحدين، إذ عمدوا إلى التوحيد والدمج الإعلاميّ بين العلوم التجريبيّة العمليّة والتطبيقيّة مثل الفيزياء التجريبيّة والبيولوجيا التجريبيّة والكيمياء التجريبيّة والطبّ وعلوم الحاسوب والميكانيكا وما شاكلها ـ الّتي ثبت بالعيان والوجدان نجاحها

في تحقيق خير الإنسان ـ وبين ما يسمّى بالعلوم النظريّة الّتي تقوم بتقديم النظريّات المفسّرة لما علم من خلال التجارب، مثل الفيزياء النظريّة والبيولوجيا النظريّة اللتين تنتمي إليهما الأسباب الثلاثة السابقة.

ومع ارتكاب هٰذا الدمج، تمّ إبراز العلوم المعاصرة ككلٍّ وكأنّها تقف وجهًا لوجه أمام الاعتقاد بوجود إلٰهٍ موجدٍ ومدبّرٍ لعالم الطبيعة؛ ونتيجةً لذٰلك بدا وكأن العلماء والمتخصّصين في المجالات الّتي حقّقت النجاحات الباهرة في رعاية خير الإنسان، هم أنفسهم من الملحدين الّذين يقولون إنّ العالم الطبيعيّ يتكوّن ويعمل دون أن نكون بحاجةٍ إلى أدنى فرضٍ لدور إلٰهٍ يتمّم نظريّاتنا التفسيريّة، وأنّهم هم أنفسهم الّذين وضعوا النظريّات حول الكون والطبيعة بنحوٍ أظهروا فيها أنّ الكون نشأ وتكوّن بشكلٍ عشوائيٍّ بلا غايةٍ ولا هدفٍ ولا تدبيرٍ، ودون الحاجة إلى علّةٍ عاقلةٍ فاعلةٍ، وهم أنفسهم الّذين يقولون إنّ بنية العالم تختلف عمّا نراه ونألفه، وإنّها لا يمكن إخضاعها لمفاهيمنا ورؤانا الّتي تكوّنت من خلال الملاحظة العاديّة للعالم حولنا؛ ولذٰلك لم يعدّ يحقّ لنا أن ندّعي أنّ العالم فعلٌ لإلٰهٍ أوجده ودبّره[1]. وبطبيعة الحال، فإنّ دمجًا كهٰذا كان له

---

(1) يمكن التوسّع في الاطّلاع على كيفيّة توظيف النظريّات العلميّة لضرب أدلة الوجود الإلٰهيّ وحقيقة هٰذا التوظيف بالرجوع إلى كتابي إدوارد فسر (*The Last Superstition*)، (*A Contemporary Introduction Scholastic Metaphysics*).

أثره في نفوس عموم الناس، وكان سببًا بوجهٍ ما في لإلحادهم.

❖ **تحليل الأسباب وبيان القيمة المنطقية للاستناد إليها**

أمام هٰذا المشهد الّذي يبدو للوهلة الأولى مكتمل المعالم، تتجلّى الطريق نحو الإلحاد وكأنّها معبّدةٌ سهلةٌ أمام من ينطلي عليه كلّ ما قيل ويقال حول دور العلوم التجريبيّة في إيجاد الأسباب والعوامل الملزمة باتّخاذ الإلحاد منظارًا تتكوّن من خلاله الرؤية الواقعيّة عن العالم؛ إذ يبدو أنّ التجارب العلميّة نفسها هي السبب الكامن وراء إنجاح المهمّة الثانية الّتي يتوخّاها الملحد، وهي سلب الطبيعة حاجتها لأيّ دورٍ تدبيريٍّ من قبل الإله. ثمّ، وباعتبار أنّ التجربة تندرج ضمن قسم المبادئ الصالحة لبناء المعرفة عليها، ولاستخدامها منطلقًا في الاستدلال الصحيح؛ فهٰذا يعني أنّ الموقف الإلحاديّ يظهر وكأنّه موقفٌ معرفيٌّ مطابقٌ لمقتضى العقلانيّة وللمنهج العقليّ البرهانيّ. ولٰكن هل الأمر كذٰلك فعلًا؟!

بدايةً، علينا أن نتساءل إن كانت التجربة العلميّة هي المسؤولة فعلًا عن دعم الموقف الإلحاديّ، فهل قامت التجربة العلميّة على أنّ الطبيعة بحسب خصوصيّاتها المقوّمة لها، تقتضي أن تكون موجودةً ومتكوّنةً من تلقائها بلا حاجةٍ إلى علّةٍ فاعلةٍ ومدبّرةٍ؟ هل التجربة العلميّة أظهرت أنّ ما يسمّى بالقواعد العقليّة الأوّليّة ليست صادقةً على نحوٍ ضروريٍّ؛ لأنّها لا تنطبق على عمل البنية الأوّليّة للكون والمتمثّلة ببنية الذرّات؟

هل العلماء في الفيزياء والبيولوجيا النظريّتين يخبروننا فعلًا من خلال نظريّاتهم وتفسيراتهم عمّا وجدوه في التجارب والوقائع الّتي خاضوا غمار فهمها وتفسيرها، كما يخبرنا طبيب القلب مثلًا عن أجزاء القلب وكيفيّة عمله ووظائفه في البدن بالنسبة إلى باقي الأعضاء؟ هل العلماء في الفيزياء والبيولوجيا النظريّتين يفسّرون لنا عالم الأجسام والجسيمات وعالم الكائنات الحيّة، كما يفسر لنا عالم الرياضيّات أيّ معادلةٍ رقميّةٍ أو علقةٍ هندسيّةٍ، فيبيّن كيف ولماذا كانت نتيجة هٰذه المعادلة الرياضية بهٰذا النحو، ولماذا وكيف كانت العلقة الهندسيّة بين الأشكال بهٰذه الصفة؟ هل الأمر كذٰلك فعلًا؟

إنّ الإجابة على هٰذه الأسئلة في الحقيقة هي الّتي تحدد القيمة المنطقيّة لأقوال المنظرين البيولوجيّين والفيزيائيّين، ويفترض أن تكون الإجابة عليها بالإيجاب؛ حتّى يكون لدينا مسوغٌ معرفيٌّ للبناء على أقوالهم، كما كان لنا مسوغٌ معرفيٌّ للبناء والقبول بعمل الفيزيولوجيّين والمهندسين.

ولٰكنّ الأمر لا يقف عند هٰذا النوع من الأسئلة، بل هناك نوعٌ آخر يتعلّق بإحراز التجرّد والموضوعيّة وضمان الأمانة والنزاهة؛ إذ إنّ العالم الفيزيولوجيّ أو الرياضيّ، وإن كان ليتعاطى مع موضوع بحثه دون أن يكون لعقيدته الشخصيّة ولموقفه من الدين ومن الوجود الإلٰهيّ أيّ دخل فيما يسعى لبيانه والكشف عنه في عمله التخصصيّ؛ لأنّ وجود إلٰهٍ أو عدم وجوده ليس بذي مساسٍ أصلًا بنتيجة هٰذه المعادلة، أو بكيفيّة

عمل هٰذا العضو في البدن وما شاكل هٰذه الأمور. ولٰكن هل المنظّر والمفسّر للكون والطبيعة في كلٍّ من الفيزياء والبيولوجيا النظريّتين، يتمتّع بنفس المستوى من التجرّد والموضوعيّة، والبعد عن تأثير مواقفه الشخصيّة حول الدين والوجود الإلٰهيّ على عمله التخصصيّ؟ هل يقوم الفيزيائيّ أو البيولوجيّ **النظريّ** بتنظيره وتفسيره دون أن تتدخّل مواقفه السابقة وخلفيّاته الثقافيّة والنفسيّة، في عمليّة التنظير والتفسير، رغم أنّ النزاع الحادّ والشرس في التاريخ والحاضر حول اتّخاذ الطبيعة وعملياتها مطيّةً لإثبات الوجود الإلٰهيّ وتدبيره بين الإلٰهيّين والمادّيّين حاضرٌ وفاعلٌ بقوّةٍ وحيويّةٍ في ذاكرته الشخصيّة وذاكرة مجتمعه العلميّ، ومرتبطٌ تاريخيًّا بوجهٍ مباشرٍ بموضوع بحثه؟ وهٰذه النقطة جديرةٌ فعلًا بأن تبحث وينظر فيها؛ لأنّها تحدّد بنحوٍ باتٍّ إن كان المنظّر والمفسّر في الفيزياء النظريّة والبيولوجيا النظريّة وفيزياء الكمّ يتكلّم وينظّر ويفسّر بما هو متخصّصٌ في حقله العلميّ، أم بما هو صاحب رؤيةٍ فكريّةٍ أجنبيّةٍ عن حقله العلميّ، تتحكم في أهداف ومفاصل تنظيره وتفسيره.

أخيرًا يبقى علينا سؤالٌ واحدٌ لا بدّ من أن نسعى للإجابة عنه، مضافٌ إلى الأسئلة السابقة، إنّه السؤال الّذي يواجه من كثبٍ فكرة الربط الرائج بين النجاح الباهر والعظيم الّذي أنتجته العلوم التجريبيّة والتقنية في العالم، وبين هٰذه النظريّات والمواقف الّتي تدعم الموقف الإلحاديّ؛ ليضعها موضع فحصٍ وتنقيبٍ جادٍّ، ألم يكن التطوّر والرقي

الّذي نحيا في ظلّه إلّا نتيجةً لنفس الأساس الّذي يقدَّم على أنّه يسوّغ العقيدة الإلحاديّة، حتّى تستمدّ هٰذه العقيدة دعمًا وتأييدًا من كلّ الرخاء والنعيم الّذي تعيشه الإنسانيّة على المستوى المادّيّ، أم أنّ الأمر بخلاف ذٰلك؟

ليس يخفى عليك ـ أخي القارئ، وبعد كلّ ما تقدّم ـ أنّنا وحتى نعرف القيمة المنطقيّة للاستناد إلى الأسباب والعوامل الّتي سبق ذكرها، والّتي قادت إلى الإلحاد من جهة نفي حاجة الطبيعة للوجود والتدبير الإلٰهيّين، فلا بد لنا من تقديم الإجابة الحاسمة على جميع هٰذه الأسئلة. وبناء عليه، فمن الواضح، أن الملحد إذا لم يستطع تقديم ذٰلك، فسوف يكون عجزه كافيا لسلب هٰذه الأسباب أي صلاحية للركون إليها، إذ إن الركون إلى المبادئ يتوقف حصرا على الفراغ عن صلاحيتها.

ربما يمكنني الاكتفاء بهٰذا القدر؛ لجعل الاستناد إلى هٰذه الأسباب من قبل الإنسان العامي استنادا فاقدا للقيمة المنطقيّة، باعتبار أن حسم الجواب على هٰذه الأسئلة لا يقل في حاجته للتخصص والبحث عن حاجة الأسباب النافية لأصل الوجود الإلٰهيّ لذٰلك، وهو ما يقصر عنه عامّة الناس الّذين يراد لهم أن يصيروا إلى الإلحاد ويتركوا الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ المدبّر. ولٰكنّي آثرت التوسّع في بيان كيف أنّ الاستناد إلى هٰذه الأسباب لا يملك أيّ مسوّغٍ منطقيٍّ بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وذٰلك من خلال الإجابة عن الأسئلة المعرفيّة الّتي قمت بطرحها حولها،

دون أن أدخل معالجة ما تطرحه مضامينها، فإن ذٰلك على عهدة مفاتيح العلاج الآتي ذكرها.

ولذٰلك سوف أقوم فيما يلي بعرض أمورٍ ثلاثةٍ من شأنها أن تبيّن كيف أنّ كلّ ما سيق حول دور العلوم التجريبيّة في دعم الإلحاد وتبريره وعقلنته، لا يعدو كونه استغلالًا وتوظيفًا وانتحالًا للدور العلميّ دون أدنى حقٍّ.

1- ضرورة الفصل المنهجي بين العلوم ودواعي الخلط

لا شكّ أن البحث عن كيفيّة تكون الكون، وكيفيّة نشوء الأنواع الحيّة، وكيفيّة سلوك الأجسام والجسيمات والإلكترونات والفوتونات والكواركات وسائر الموضوعات الطبيعيّة، لا يرتبط جوهريًّا من قريبٍ أو بعيدٍ بمسألة أنّ هناك إلٰهًا أوجد العالم ويدبّره، أو لا؛ لأنّ البحث عن كيفيّة نشوء الكون وكيفيّة عمله سيبقى علمًا قائمًا، سواء كان هٰذا النشوء وهٰذا العمل مستندًا إلى إلٰهٍ عاقلٍ ومنظّمٍ، أو أنّه كان وليد حدثٍ اتّفاقيٍّ أعمى؛ إذ إنّ الفيزياء والبيولوجيا لا تنظران إلى موضوعاتهما، إلّا من حيث إنّها موضوعات العالم الطبيعيّ بوصفها أجسامًا أو كائناتٍ حيّةً ناشئةً ومتكوّنةً وتتصرّف بنحوٍ مخصوصٍ، ومن ثمّ ينصبّ البحث على اكتشاف كيف نشأت وكيف تعمل ونحو ماذا تتّجه، سواءٌ كان المسؤول الأوّل عن كلّ ذٰلك هو الإلٰه أم أيّ شيءٍ آخر، فإنّ هٰذه النقطة ستكون

أجنبيّةً عن الجهة الّتي ترعاها العلوم الطبيعيّة بما هي علومٌ طبيعيّةٌ.

وإذا كان هناك إلٰهٌ مسؤولٌ عن إيجاد الطبيعة والكون وتدبيرهما، فإنّ ذٰلك لن يغيّر من طبيعة البحث العلميّ الطبيعيّ وحقيقته ومساره بأيّ نحوٍ من الأنحاء، فإنّ النظر والبحث حول كيفيّة عمل الطبيعيّة وإن كانت في النهاية استكشافًا لفعل ذٰلك الإلٰه، إلّا أنّ المتخّصصين في العلوم الطبيعيّة وحينما يكونون في مقام الكشف عن مسائلها الفيزيائيّة أو البيولوجيّة أو الكيميائيّة، فإنّهم لا يلاحظون بأيّ نحوٍ من الأنحاء جهة ارتباطها بالإلٰه؛ وذٰلك لأنّها جهةٌ غريبةٌ لا تقدّم أو تؤخّر بالنسبة إلى موضوع البحث والغاية منه، مثلما أنّ البحث العلميّ في البيولوجيا مثلًا لا ينظر من قريبٍ أو بعيدٍ إلى الحقائق الفيزيائيّة حول الذرّات ومكوناتها، رغم أنّ عمل الكائنات الحيّة لا يخرج في النهاية عن كونه تطبيقًا للقوانين الّتي اكتشفتها الفيزياء، ولٰكنّ طبيعة الموضوع وجهة البحث وكيفيّة اكتشاف المسائل في البيولوجيا لا تمت جوهريًّا من قريبٍ أو بعيدٍ إلى مسائل البحث الفيزيائيّ؛ ولذٰلك لا تكون منظورةً على الإطلاق خلال البحث العلميّ في البيولوجيا، ولا يسعى الباحث البيولوجيّ بما هو باحثٌ بيولوجيٌّ إلى الكلام عنها، أو استخدام البحث البيولوجيّ للإجابة عنها، بل لا يمكنه أصلًا القيام بذٰلك، وإلّا كان كمن يحمل الماء بغربال أو يسقي زرعه برماد.

والأمر عينه يجري في البحث حول مسائل الرياضيات والهندسة؛

فإنّ اكتشاف القواعد والمعادلات يتمّ دون أن يكون هناك أيّ التفاتٍ من قريبٍ أو بعيدٍ إلى أن هٰذه الأرقام هي أعدادٌ لأجسامٍ أو جسيماتٍ أو ذرّاتٍ، وكذٰلك دون أن يكون هناك التفاتٌ إلى أنّ هٰذه الأشكال هي أشكال أجسامٍ من أيّ نوعٍ وفي أيّ مكانٍ، رغم أنّها في النهاية لا توجد بالفعل إلّا في جسم محدد ومكان محدد، وهٰذا واضح عند من له أدنى معرفة بطبيعة البحث العلمي»[1].

إذا كان هٰذا الفصل المنهجي والموضوعي الصائب بين العلوم لا يجد أدنى معارضةٍ بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة فيما بينها، فلماذا يصير هٰذا الفصل مشكلةً عندما يأتي دور البحث عن وجود إلٰهٍ للكون؟ ولماذا يراد إظهار العلوم الطبيعيّة وكأنها تقف على الطرف المضادّ للقول بوجود إلٰهٍ؟ إنّ الإجابة عن هٰذا التساؤل قد أصبحت واضحةً ممّا تقدم؛ إذ إنّ الخلط والخطأ بدأ من عند القائلين بوجود إلٰهٍ من الباحثين في علوم الطبيعة، حيث أقحموا الوجود الإلٰهيّ وتدبيره كحلقةٍ داخلةٍ ضمن

(1) ليس المراد من استقلال العلوم موضوعًا ومسائل، نفي تخادم العلوم، بحيث تصير نتائج بعضها مبادئ في أخرى. بل المراد نفي أن تكون المبادئ محلّ بحثٍ مباشرٍ في العلم الآخذ لها، كما أنّ المراد نفي أهلية الباحثين في هٰذا العلم للبحث في مبادئه المأخوذة من العلم الآخر، إلا أن يكونوا متخصصين فيه؛ ولكن مع ذٰلك فإن بحثهم فيها يكون في العلم الخاص بها، وبما هم متخصصين فيه، لا في العلم الآخذ لها ولا بما هم متخصصين في هٰذا الأخير.

عمليّة التفسير الفيزيائيّ والبيولوجيّ لعمل الطبيعة، فكان هٰذا الإقحام الخاطئ هو الأساس الّذي مهّد الأرضية لتبدو فكرة الوجود الإلٰهيّ المدبّر وكأنّها قد أصبحت موضع إبطالٍ ونقدٍ من داخل العلوم الطبيعيّة، والحال أنّ الّذي جرى هو مجرّد وضع الأمور في نصابها الصحيح، حيث توقّف المتخصّصون في العلوم الطبيعيّة عن الاستعانة بالتدبير الإلٰهيّ في مقام التفسير لعمل الطبيعة بأجزائها ومكوّناتها؛ لأنّ ذٰلك هو مقتضى طبيعة الموضوع والجهة الّتي يبحث عنها فيه.

ولأنّ الملحدين يخوضون صراعًا تاريخيًّا مع الإلٰهيّين، كان هٰذا الإعراض مادّةً دسمةً لترويج التنافي، واعتبار أنّ العلم قاد إلى نفي الوجود الإلٰهيّ، أو استغناء العالم عن الإلٰه، والحال أن غاية ما فعله العلماء الطبيعيّون في إعراضهم عن إدخال فكرة الوجود الإلٰهيّ في عمل الطبيعة هو أنّهم بيّنون أنّها ليست داخلةً بشكلٍ جوهريٍّ ضمن مباحث العلم الطبيعيّ، ولا يحتاج إليه في مقام وصف الطبيعة من الجهة الّتي يتوخّى البحث الطبيعيّ النظر إلى الطبيعة من خلالها. وهناك فرقٌ كبيرٌ وجوهريٌّ بين النتيجتين، فمسألة وجود أو عدم وجود إلٰهٍ ليست ممّا يحسم في داخل علمٍ من علوم الطبيعة، كما هو الحال في أنّ أيّ مسألةٍ من مسائل الفيزياء ليست ممّا يحسم في داخل علم البيولوجيا وكذا العكس؛ ولأجل ذٰلك تجد الاعتقاد بوجود إلٰهٍ، أو على الأقل اتّخاذ موقف اللا أدريّة منه أمرًا شائعًا بين علماء الطبيعيّة، بل تجد أنّ كبار الملحدين

والمناهضين للدين من العلماء الطبيعيّين أمثال عالم البيولوجيا ريتشارد دوكينز (*Richard Dawkins*) وعالم الفيزياء لورانس كراوس (*Lawrence M. Krauss*) يصرّحون في العديد من المناظرات والحوارات[1] بأنّهم لا يمنعون وجود مصدرٍ عاقلٍ لكلّ هٰذا الكون بما فيه من القوانين الطبيعيّة، ولٰكن ما يصرّون على نفيه هو وجود العلاقة التدبيريّة الفعلية لهٰذا الإلٰه مع الطبيعة والإنسان، بحيث أنّه أرسل الأنبياء وشرّع الأحكام، ويستجيب لدعواتنا على حدّ تعبير عالم الفيزياء الكونيّة نيل تايسون (*Neil de Grasse Tyson*) في حواره مع ريتشارد دوكينز (*Richard Dawkins*). فالمشكلة الأساس بالنسبة إلى الملحدين، وكما سبق وأشرت في مقدّمة هٰذا البحث، ليست في أصل وجود إلٰهٍ، ولا في كون الطبيعة بما فيها من قوانين توجب أن تكون صنعًا لإلٰهٍ، بل إنّ المشكلة الحقيقة تكمن في أنّ لهٰذا الإلٰه تدبيرًا فعليًّا لأحداث الكون يؤثّر على الإنسان، وبالتالي فعلى الإنسان أن يخضع لهٰذا الإلٰه ويسير طبقًا للشرائع الّتي تدّعي أنّها مرتبطةٌ به، وأنّ للعلاقة مع هٰذا الإلٰه تأثيرًا على سير حياة الإنسان.

ونظرًا إلى أنّهم قد عدّوا العلوم الطبيعيّة مصدرًا وحيدًا للمعرفة

---

(1) الحوارات موجودةٌ ومتاحةٌ على موقع اليوتيوب.

الموثوقة، لم يجدوا فيها أنّها تجيب عن شيءٍ من هٰذه الأسئلة؛ لأنّها ببساطةٍ خارجةٌ جوهريًّا عن موضوعها، وعن وجهة البحث فيه، وتدخل تحت موضوع الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) الّتي تمّ شطب اسمها من لائحة العلوم[1]؛ فكانت النتيجة أن اعتبروا الاعتقاد بهٰذه الأمور اعتقادًا غير مبنيٍّ على (العلم)؛ لأنّه مصطلحٌ خاصٌّ بهم، حيث كرّسوا حصره بما بني على التجربة الحسّيّة.

ولٰكن هل العلوم الطبيعيّة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلميّة، أو أن العلوم الطبيعيّة المبنية على التجربة الحسية وعلى البراهين المتكون منها تشكل جزءًا من مجموع مصادر المعرفة والعلوم البرهانيّة؟ إن الجواب على هٰذا التساؤل لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتم من خلال العلوم الطبيعيّة نفسها، بل يتمّ من خلال البحث في نظريّة المعرفة فقط، وهو بحثٌ فلسفيٌّ واختصاصٌ مستقلٌّ لا يدخل ضمن اختصاص عالم الفيزياء أو البيولوجيا، أو غيره من العلماء الطبيعيّين بما هم علماء طبيعيّين. وهٰذه نقطةٌ جوهريّةٌ وأساسيّةٌ سنأتي عليها لاحقًا في بيان مفاتيح العلاج.

(1) سوف أتعرّض إلى هٰذه النقطة بشيءٍ من التفصيل في مفاتيح العلاج.

2- عملية التنظير.. مبادؤها، خصائصها، قيمتها المعرفية

إنّ التجارب العلميّة وإن كانت منطلقًا في عمليّة التنظير والتفسير في علمي الفيزياء والبيولوجيا النظريّين، إلّا أنّ عمليّات التفسير والنظريّات الّتي تطرح ليست عبارةً عن تجارب علميّةٍ ولا عن براهين تستعمل المقدّمات التجريبيّة لتنتج نتائج علميّةٍ، بل إنّ من جملة المعمول به في هٰذين العلمين وسائر العلوم الّتي على شاكلتهما هو أن يقوم العالم بتفسير الوقائع التجريبيّة تفسيرًا مترابطًا، بحيث يصلح لتفسير تلك الواقعة أوّلًا، وللتنبّؤ بمسار الوقائع المستقبليّة ثانيًا، ويجعلون المعيار للتمسك بالنظريّة المعطاة متمثلًا في ثلاثة أمور:

الأوّل: ألّا تكون مخالفةً لما هو معلوم من القوانين التجريبيّة الثابتة.

الثاني: ألّا تفقد صلاحيّتها للتفسير، بحيث يتم اكتشاف وقائع لا ينطبق عليها التفسير الّذي تطرحه النظريّة.

الثالث: ألّا يكون هناك تفسيرٌ أبسط عوضًا عنها، بحيث يستغني عن التفاصيل الّتي لا تخدم أيّ غرضٍ توضيحيٍّ في العلم.

فإذا ما ظهرت وقائع لا تنطبق عليها النظريّة، أو ظهر تفسيرٌ أبسط وأقلّ تعقيدًا، فاللازم هو التخلّي عن هٰذه النظريّة والتفسير الّذي تطرحه. وفي المقابل كلّما كانت النظريّة تستمرّ في صلاحيّتها لتفسير الوقائع التجريبيّة المكتشفة، فإن ذٰلك يعزّز من قبولها ورسوخها.

والنتيجة أنّ النظريّات بالمعنى السائد حديثًا في العلوم النظريّة التجريبيّة، ليست نتائج براهين معصومة كما في الرياضيات، ولا هي مضمونة الصدق والواقعيّة بنحوٍ لا يقبل التخلّف، كما هو حال النتائج التجريبيّة المباشرة، وحال القوانين الّتي تصف نتائجها بنحوٍ كلّيٍّ؛ ولأجل ذلك لزمت التفرقة بين ثلاثة أمورٍ هي:

أوّلًا: التجربة العلميّة.

وثانيًا: القانون العلميّ التجريبيّ.

وثالثًا: النظريّة العلميّة التجريبيّة.

فالأولى أي التجربة العلميّة، عبارة عن نفس الملاحظة الحسّيّة الكيفيّة المنتجة لمعرفةٍ كلّيّةٍ قانونيّةٍ بالموضوع الملاحظ، بحيث تشمله وتشمل الحالات المستقبليّة والماضية؛ لأنها تكشف عن العلاقات الذاتيّة والجوهريّة للموضوعات الحسّيّة ضمن شروطٍ وقيودٍ محدّدةٍ. **والثانية**، أي القوانين العلميّة التجريبيّة، فهي عبارةٌ عن المعرفة الكلية القانونية الحاكية عن العلاقات الذاتية والجوهرية للموضوعات الحسّيّة ضمن شروطٍ وقيودٍ محدّدةٍ، تفيدها التجارب بشكلٍ مباشرٍ، مثل قانوني الحركة الثاني والثالث عند نيوتن وقوانين الثرموديناميك أو الديناميكا الحرارية، وقانون الانتخاب الطبيعيّ في البيولوجيا والقوانين الكيميائيّة المتعلقة بالعناصر الذرية، وما شاكل ذلك. **والثالثة**، أي النظريّات العلميّة

بالمعنى الحديث، فهي عبارة عن التفسيرات الّتي يقوم بصياغتها العلماء النظريّون في العلم التجريبيّ، منطلقين من الوقائع التجريبيّة والمفاهيم الاصطلاحية الّتي تفهم من خلالها، مستعملين لجملة من القوانين العلميّة التجريبيّة، وقواعد المنطق الصوري، والرياضيات وذٰلك بداعي إنتاج مجموعة فروض مترابطة لتشكل معًا رؤيةً تفصيليةً حول كيفيّة سير عمل الطبيعة في مجال من المجالات، بحيث تكون لها قدرة تنبؤية تفسيرية حول كيفيّة سير الوقائع المتجددة. فإذا ما نجحت في عمليّة التنبؤ والتفسير امتلكت جواز مرورها إلى العلم بأن تخرج من فضاء الفرضيّة إلى حيز النظريّة العلميّة. إلّا أنها مع ذٰلك تبقى قابلةً للتعديل والتغيير كلّما ظهر عجزها عن تقديم التفسير المكتمل لما يستجد من وقائع، أو عجزت عن التنبّؤ في موردٍ ما. ومضافًا إلى ذٰلك، يستند ترجيح نظريّةٍ على أخرى إلى تطبيق معيار البساطة استنادًا لما يسمى بشفرة أوكام. وبالتالي قد تصلح أكثر من فرضيّةٍ واحدةٍ لتفسير المنظومة الطبيعيّة لموضوعٍ من الموضوعات التجريبيّة، وتكون قابلةً للتنبّؤ ومتوافقة مع التجارب، ولٰكن لأنّها فاقدة لمعيار شفرة أوكام لا تكون نظريّة علميّة معتمدة[1]. وهٰذا كلّه دون أن تكون شفرة أوكام نفسها

---

(1) See: Laws, Theories and Hypotheses: Revealing Science through Words, Dr. Paul Narguizian. Intuition Pumps and Other Tools for

مبرهنة، ودون أن تكون عمليّة تطبيقها مأمونةً ومضبوطةً.

والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ رسم معالم النظريّة العلميّة قابلٌ للتأثّر بالمسلّمات المسبقة الّتي يحملها المنظر، أو بالأفكار الّتي يميل إلى إثباتها، كما أنّه **بالضرورة** يتأثّر بطبيعة الرؤية الفلسفيّة والمعرفيّة الّتي يحملها. ومن هنا فقد يعمد المنظّر تلقائيًّا إلى إنشاء نظريته وتفسيره للكون والطبيعة، بالنحو المتوافق معها دون أن تكون تلك المسلّمات أو الأفكار مالكةً لمسوّغها العلميّ ودون أن تكون حدود درايته وخبرته الفلسفيّة والمعرفيّة كافيةً للقيام بعمليّة التنظير في ذلك الموضوع بالنحو اللائق؛ ولذلك كانت القضايا الفلسفيّة والمعرفيّة تجد لها وسيلةً للتأييد والدعم من خلال النظريّات الفيزيائيّة من قبيل النزاع المشهور بين إينشتاين وماكس بورن، أو بينه وبين نيلز بور، في فيزياء الكمّ[1]. وكذلك النزاع الموجود في البيولوجيا بين المنظّرين للتطور[2]، أو النزاع الموجود في الفيزياء الكونيّة بين القائلين بتوسع الكون أو ثباته وسائر النزاعات في القضايا الفيزيائيّة الأخرى[3].

Thinking, Daniel Dennett.

(1) ديفيد لندلي: مبدأ الريبة أينشتين هايزنبرغ بور.

(2) ريتشارد دوكينز: صانع الساعات الأعمى.

(3) *Home is where the wind blows, Fred Hoyle. Evidence for a Non-Expanding Universe: Surface Brightness Data from HUDF, Eric*

ويرجع السبب في ضرورة تأثير المواقف الفلسفيّة والمعرفيّة المسبقة على عمليّة التنظير في العلوم الطبيعيّة، إلى أنّ الفلسفة الأولى ونظريّة المعرفة بالأخصّ تعالج أمورًا كلّيّةً وعامّةً ومتقدّمةً على البحث في كلّ العلوم بما فيها العلوم الطبيعيّة؛ إذ إنها ـ أي الفلسفة الأولى ونظريّة المعرفة ـ تضع المبادئ الّتي يسير البحث في العلم الطبيعيّ وسائر العلوم وفقًا لها وانطلاقًا منها؛ وذٰلك لأنّها تحدّد مناهج وأسس المعرفة في كلٍّ منها، وتضع مبادئها الأولى وأحكامها العامّة الّتي ترتبط بالموجود بما هو موجودٌ مهما كان جنسه ونوعه[1]. واستنادًا إلى ذٰلك، كان من الطبيعيّ بل الضروريّ، أن يكون الموقف السائد والمشهور في عصرنا تجاه القضايا الفلسفيّة والمعرفيّة، متحكّمًا في مسار عمليّة إنشاء النظريّات العلميّة، وتفسير الوقائع الكونيّة. ومن المعلوم والمشهور أن هٰذا الموقف قد استُمدّ مباشرةً من الرؤية الفلسفيّة والمعرفيّة الّتي أعلنها **ديفيد هيوم** ومن قبله **جون لوك**، وعزّزها **إيمانويل كانط**، ثمّ **أعضاء حلقة فيينا** وما **بات يعرف بالوضعية المنطقيّة، وما يعرف الآن بالعقلانية العلميّة**. وقد

J. Lerner. The End of Physics, David Lindley. Dark Matter, Missing Planets and New Comets: Paradoxes Resolved, Origins Illuminated, Tom Van Flandern.

(1) سوف يظهر ذٰلك بوضوح حين الكلام في مفاتيح العلاج.

شكّلت هٰذه الرؤية الخلفية العامّة الّتي بنيت عليها عمليّات التنظير المعاصرة في العلوم الطبيعيّة، حيث اعتبرت الحسّ مصدرًا وحيدًا في المعرفة، أما العقل فمجرّد وسيلة تنظيمية لا تملك أحكاما مستقلة، وهٰذا ما عنى إنكار الصدق المطلق والضروري للمبادئ العقليّة الأوّليّة والأحكام العقليّة النظريّة المبنية عليها باستقلال، مضافًا إلى إنكار وجود منهج عقلي برهانيّ وإنما مجرّد منطق صوري بحت. ومن المعلوم تاريخيًّا أنّ نشوء هٰذه الرؤية الفلسفيّة والمعرفيّة، إنما جاء في مواجهة كل من الرؤية الكلامية المسيحية أوّلًا، والفلسفة البرهانيّة ثانيًا، **وكل من أفكار ديكارت واسبينوزا ولايبنتز ثالثًا**، فكانت مضادة لها جميعا، وبالتالي مضادة لما تأسس فيها من أدلة على الوجود الإلٰهيّ، وعلى حاجة الطبيعة إلى خالق ومدبّر عاقل[1].

وبالجملة ليس صحيحا على الإطلاق القول بأن العلوم الطبيعيّة تنافي القول بوجود إلٰه وحاجة الطبيعة للعلة الإلٰهيّة الأولى وللتنظيم والتدبير، أو أنها يمكنها أن تجيب على مثل هٰكذا سؤال فتضع النظريّات والتفسيرات المنافية، بل أن المبادئ الفلسفيّة والمعرفيّة الّتي بنيت عليها جملة من النظريّات في العلوم الطبيعيّة، هي المسؤولة عن هٰذه المواجهة،

(1) لقد تعرضت إلى تفاصيل عديدة تتعلق بهٰذه النقاط في كتابي الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها.

وعن هٰذا الإقحام في الإجابة عما هو خارج تخصصا عن مجال بحثها. ومن المعلوم أن هٰذه المبادئ من صنع كلٍّ من **لوك وهيوم وكانط وجماعة فيينا** في بحوثهم الفلسفيّة والمعرفيّة. وحيث إنّ هٰذه المبادئ تنافي المبادئ الّتي بنيت عليها النظرة الإلٰهيّة للعالم والكون، فمن الواضح أن النظريّات المبنيّة عليها ستكون قابلة للاستغلال في مواجهة أي قول بحاجة الطبيعة جوهريًّا للعلّة الإلٰهيّة.

وعلى سبيل المثال، فإن الموقف الفلسفيّ والمعرفيّ من قانون العليّة بجعله فاقدًا للضرورة المنطقيّة، وبالتالي القبول بإمكان وجود الشيء من تلقائه بعد العدم، ووجود أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ ـ كما صرّح بذٰلك هيوم وكانط وغيرهما ـ هو الّذي أعطى الإمكانية لفرض تكوُّن النظام عن العشوائيّة، وكوْن الشيء متحرّكًا من دون محرّكٍ غيره؛ إذ لولا التنازل عن ضروريّة قانون العلّيّة لما أمكن التوجّه لفرض فروضٍ كهٰذه وجعلها جزءًا من النظريّة في علم الفيزياء الكونيّة أو الكوانتميّة أو علم البيولوجيا؛ إذ من الواضح أنّ ما كان منظورًا إليه على أنّه **ممكنٌ منطقيًّا** سيكون فرضه جزءًا من النظريّة أمرًا سائغًا. وحيث إنّ **هيوم ولوك وكانط وجماعة فيينا** كرّسوا وروّجوا للفكرة القائلة بإمكانية تخلّف قانون العلّيّة، فكان من الطبيعيّ أن يكون إدخال الفرضيّات والأفكار المنافية لقانون العلّيّة ضمن النظريّات العلميّة أمرًا سائغًا لا يجد أمامه أيّ مانعٍ؛ وبالتالي أصبح الباب مفتوحًا أمام استغلال هٰذه الفكرة في مواجهة النتائج المبنيّة على ضروريّة قانون العلّيّة، أعني البراهين الّتي أقيمت على

الوجود والتدبير الإلٰهيّ.

وكيفما كان سوف يأتي في مفاتيح العلاج التعرّض لكلّ هٰذه النقاط بنحوٍ مباشرٍ، وإنّما ألمحت إليها هنا فقط من جهة الإشارة إلى انعدام مسوّغ الاتكال على النظريّات المطروحة؛ وذٰلك لأنّها صادرةٌ عمّن ينطلق في القيام بها من خلفيّةٍ معرفيّةٍ وفلسفيّةٍ خاصّةٍ ـ هي محلّ جدلٍ واسعٍ وخلافٍ شديدٍ في داخل الأروقة العلميّة فضلًا عن الميادين الفلسفيّة والمعرفيّة ـ وليس عمّن ينطلق من معايير تجريبيّةٍ بحتةٍ داخلةٍ ضمن اختصاصه، كما هو حال النتائج الّتي يصل إليها الرياضيّون والكيميائيّون والفيزيولوجيّون وسائر المتخصّصين في العلوم التجريبيّة العمليّة غير النظريّة.

وبعد كلّ هٰذا وانطلاقًا منه، أختم بالقول إنه وفي كلّ الأحوال، نرى أنّ الناس ليسوا جميعًا فيزيائيّين، أو بيولوجيّين، وبالتالي فإنّ الاعتماد على نظريّات علماء الطبيعة والأخذ بأقوالهم فيما يخصّ حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهيّ، يفترض أن يكون مستندًا على أزيد من شهادة البراعة في العلم الطبيعيّ، بل تحتاج إلى إثبات التخصّص والبراعة في تأسيس الرؤية الفلسفيّة والمعرفيّة، ويتوقّف على إثبات النزاهة والموضوعيّة، وعدم استخدام العلم لخدمة المآرب الشخصيّة. وإلّا فسيكون الاتّكال على هٰذه النظريّات فيما يخصّ مسألة الوجود الإلٰهيّ وتدبيره اتّكالًا على مقبولاتٍ لا تمتلك مصحّح الاعتماد عليها.

3- عدم ارتباط الازدهار المعاصر بالنظريات المطروحة

إنّ مصطلح العلوم بالمعنى المعاصر، وإن كان شاملًا لعلوم الفيزياء والبيولوجيا والكيمياء نظريّةً كانت أم عمليّةً، كما أنّه شامل لعلوم الرياضيات والهندسة والمنطق، وسائر العلوم التقنيّة التطبيقيّة الّتي تعتمد عليها وتتأسس من خلالها الصناعات والاختراعات الّتي غيرت مجرى الحياة البشرية المادّيّة، إلّا أنّ تعميم السبب وراء كلّ الخيرات الصناعيّة والتقنيّة والعلاجيّة في الحياة البشريّة، بحيث يشمل كلّ العلوم على حدٍّ سواءٍ، ليس تعميمًا منصفًا. كما أنّ التعامل مع العلماء في سائر الحقول العلميّة بكلّ نظريّاتهم وكأنّهم جميعًا حلقةٌ واحدةٌ مسؤولةٌ معًا عن كلّ هٰذا التطوّر والرقيّ، ليس تعاملًا واقعيًّا. وبالتالي ليس من الموضوعيّة في شيءٍ أن يجعل النقد لبعض النظريّات في الفيزياء الكونيّة أو البيولوجيا النظريّين أو في فيزياء الكوانتم، نقدًا لكلّ الجهد الهائل الّذي تقدّمه العلوم التجريبيّة. وليس من الموضوعيّة في شيءٍ أن يتمّ تصوير من يعارض الأخذ بنظريّةٍ هنا وأخرى هناك وكأنّه يعارض العلم ككلٍّ، ويعمى عن الآثار الجليلة للعلوم الطبيعيّة جمعاء. فأيّ علاقةٍ لنظريّة التطوّر أو لنظريّة الانفجار الكبير أو للنظريّة الكوانتميّة السابقة الذكر بكلّ التطوّر التقنيّ والصناعيّ الّذي تحيا به البشريّة؟! وكيف يمكن الاستدلال بنجاح العلوم العمليّة والتطبيقية والتقنيّة في مهامّها الجليلة على نجاح العلوم النظريّة والتفسيريّة؟! فأين الربط المنطقيّ بين

النجاحين؟! بل أين التوقّف المنطقيّ لأحدهما على الآخر؟!

وإذا كان كذٰلك، فلا مسوّغ منطقيّ ولا أخلاقيّ على الإطلاق للتخفّي وراء النجاح العلميّ في العلوم العمليّة والتقنيّة والتطبيقيّة عمومًا، لجعله سمةً عامّةً وشاملةً لكلّ العلوم دون تفرقةٍ بين النظريّ منها والعمليّ، ودون التفرقة بين ما يرتبط به النجاح المذكور منطقيًّا وما لا يرتبط به. ولعلّ أبرز ما يمكن الاستشهاد به على فساد هٰذه المعادلة هو ما اشتهر في فيزياء الكمّ بعد احتدام الصراع النظريّ في تفسير الواقع الكموميّ، حيث ساد الشعار القائل: **(احسب وأغلق فمك)**[1]؛ فبغضّ النظر عن كون هٰذه النظريّة أو تلك هي النظريّة الصحيحة، فإنّ الاستفادة العمليّة والتقنيّة من التجارب المكتشفة تبقى قائمةً، ولا يشكّل الاعتراض والنقد لتفسيرٍ من التفسيرات تنافيًا مع تلك الاستفادة، لأنّها لم تكن أصلًا مبنيّةً على صحّة أيٍّ من تلك التفسيرات والنظريّات. وكذٰلك الحال بالنسبة إلى نظريّة التطوّر وكيفيّة توظيفها لرفض التدبير الإلٰهيّ للطبيعة؛ إذ إنّها ليست المسؤولة من قريبٍ أو بعيدٍ

---

(1) شعار (احسب وأغلق فمك) منسوبٌ إلى الفيزيائيّ الأمريكيّ ريتشارد فايمان، وهو شعارٌ يلخّص نظرة جماعةٍ من المعارضين لتفسير كوبنهاغن منهم أينشتاين وبور، وتعدّ هٰذه النظرة الأكثر رواجًا بين الفيزيائيّين، وتقول إنّ قوانين الكمّ ما هي إلّا معادلاتٌ رياضيّةٌ وصفيّةٌ قد تؤدّي أحيانًا إلى نتائج غير عمليّةٍ لا يجب الالتفات إليها.

عن كلّ التقدّم العلميّ البيولوجيّ في المختبرات، وتأثيره الجليل على الطبّ وسائر القطاعات الأخرى، بل إنّها عادت لتكتسب شهرتها وتأييد العلماء لها بعد أن وصل العلماء التجريبيّون العمليّون إلى نتائج تؤيّدها، والأمر عينه يقال بالنسبة إلى الفيزياء بشتّى أقسامها.

والنتيجة من كلّ ذٰلك هي أنّ التعاطي مع العلوم وكأنّها كلّها سلّةٌ واحدةٌ تعاطٍ وهميٌّ من جهةٍ، وانفعاليٌّ من جهةٍ أخرى؛ والأحكام المبنيّة عليهما لا تملك صلاحيّة الاستخدام لإنتاج نتائج صائبةٍ أو على الأقلّ مضمونة الصواب.

هٰذه هي الأمور الّتي أردت ذكرها في مقام الإجابة عن الأسئلة الّتي طرحتها سابقًا، وبها تمام الكلام حول الأسباب والعوامل المؤدّية إلى اعتبار الطبيعة غير محتاجةٍ للتدبير الإلٰهيّ. وقد تبيّن أنّه لا يوجد مسوّغٌ منطقيٌّ للاعتماد عليها، بل إنّ الاعتماد عليها يرجع إلى الأخذ بالمقبولات والانفعاليّات والوهميّات والمشهورات؛ وأيٌّ من هٰذه المبادئ لا يصلح للركون إليه كما سبق التعرّف عليه؛ فحتّى لو كانت تلك المباني الفلسفيّة والمعرفيّة - الّتي بنيت عليها تلك النظريّات - صحيحةً، فإنّ الفيزيائيّ بما هو فيزيائيٌّ فاقدٌ للتخصّص فيها، والّذين يتّبعون نظريّات هٰذا الفيزيائيّ أو ذاك يكونون متّبعين لغير المتخصّص؛ لأنّ تنظيره مبنيٌّ على مسلّماتٍ فلسفيّةٍ ومعرفيّةٍ لا يملك معرفةً تخصّصيّةً بها، كما هو الحال عادةً. هٰذا وسوف يأتي عمّا قريبٍ مقام عرض مفاتيح العلاج الجذريّ

لهٰذه الأمور. أمّا الآن فأنتقل إلى أسباب اعتبار الإنسان غير قابلٍ أو محتاجٍ للتدبير الإلٰهيّ.

- **أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلهي**
  - **تفسيرات في الفيزياء الكونية حول كيفية نشوء الكون**
  - **تفسيرات في علم الأحياء حول كيفية نشوء الحياة وتنوعها**
  - **تفسيرات في فيزياء الكوانتم حول كيفية سلوك عناصر البنية الأولية للكون**

أسباب نفي قابلية الإنسان أو حاجته للتدبير الإلهي

بعد أن انتهينا من الكلام على أسباب نفي حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهيّ، أشرع في عرض الأسباب الّتي دعت إلى اعتبار الإنسان فاقدًا له، والّتي يمكن تلخيصها في سببين اثنين، الأوّل نفي قابليّة الإنسان للتدبير، والثاني نفي حاجته له. وفيما يلي بيان ذٰلك مع الإشارة إلى القيمة المنطقيّة لكلٍّ منهما.

السبب الأول: نفي القابلية

يعتمد نفي قابليّة الإنسان ليكون طرفًا في علاقةٍ تدبيريّةٍ مع الإلٰه على نفي الخاصيّة الإنسانيّة الّتي على أساسها يقوم أيّ ادّعاءٍ بوجود تلك العلاقة، وهي مسألة الاختيار الإنسانيّ ومسؤوليّة الإنسان عن سلوكه؛ إذ إن الّذين تبنّوا القول بأنّ الله مدبّرٌ للإنسان تكوينًا وتشريعًا قد استدلّوا ـ فيما استدلّوا ـ على اختياريّة الإنسان، بأن قالوا: إنّه لو لم يكن الإنسان مختارًا للزم لغويّة التشريع الإلٰهيّ، وبطلان الثواب والعقاب، وحيث إنّ هٰذه الأمور ممتنعةٌ؛ لأنّه قد ثبت وجود إلٰهٍ، وثبت وجود التشريع والوعد والوعيد؛ فإذن لا بدّ أن يكون الإنسان مختارًا ومسؤولًا عن سلوكه حتّى يكون هناك معنى للتكليف وللثواب والعقاب.

أمّا الملحدون - وأعني بعضهم بطبيعة الحال - فقد قالوا إنّه حيث ثبت أنّ الإنسان غير مختارٍ وغير مسؤولٍ عن أفعاله، فهٰذا يعني بطلان

القول بواقعيّة أيّ علاقةٍ تشريعيّةٍ وتدبيريّةٍ للإله مع الإنسان؛ إذ كيف سيقوم الإله بتكليف الإنسان والحال أنّ الإنسان محكومٌ بعوامل تسلبه الاختيار، وكيف سيعاقبه وهو غير مسؤولٍ عن مخالفته لأوامره.

وبالجلمة، فإنّ كلًّا من الطرفين قد اتّخذ ما هو محلّ تسليم عنده منطلقًا لنفي ما يتنافى مع ما يسلّم به. فمن جهةٍ تجد المتديّن يسلّم بوجود الإله وبواقعيّة التشريع والوعد والوعيد؛ ولذلك نفى صحّة القول بعدم مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله؛ لأنّه قولٌ منافٍ ومضادٌّ لما سلّم به مسبقًا. ومن جهةٍ أخرى تجد الملحد الّذي يسلّم بعدم اختياريّة الإنسان، وعدم مسؤوليّته عن سلوكه، يقوم بنفي صحّة القول بوجود إلهٍ مدبّرٍ شرّع له، وسوف يحاسبه ويجازيه على أعماله؛ لأنّه قولٌ منافٍ ومضادٌّ لما سلّم به مسبقًا.

ويرجع تبنّي هذه الرؤية الّتي يسلّم بها بعض الملحدين حول السلوك الإنسانيّ إلى جملةٍ من النظريّات المطروحة في علمي الاجتماع والنفس[1]، حيث تقضي هذه النظريّات بأنّ الإنسان مقهورٌ بتأثير عاملين اثنين، الأوّل داخليٌّ وهو البنية التكوينيّة لشخصيّته الّتي امتلكها بسبب الأمور الّتي كانت دخيلةً في تكوّنه قبل الولادة، وهي ما يسمّى بالطباع

---

(1) The Illusion of Conscious Will, Daniel M. Wegner. Free will, sam harris.

والملكات الطبعيّة أو التركيبة الجينيّة لشخصيّته. والثاني خارجيٌّ، وهو البنية الاجتماعيّة والبيئيّة الّتي ينشأ فيها ويترعرع، فيتشكّل بالنحو المتناسب معها. واستنادًا إلى ذٰلك لن يكون هناك أيّ معنى للقول بمسؤوليّة الإنسان عن سلوكه، بل إنّ سلوكه نتيجةٌ لهٰذين العاملين اللذين فرضا عليه، ولم يكن قد اختار أيًّا منهما، ولا يمكنه التخلّص من تأثيرهما. ومن هنا يجد الملحد في هٰذا القول مبدأً لنفي صحّة القول بواقعيّة التدبير الإلٰهيّ له؛ فأيّ معنى للتشريع الّذي يطلب من الإنسان أن يخالف ما هو مقهورٌ عليه؟! وأيّ معنى للمجازاة على السلوك الّذي لا مفرّ منه؟!

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى أسباب نفي القابلية

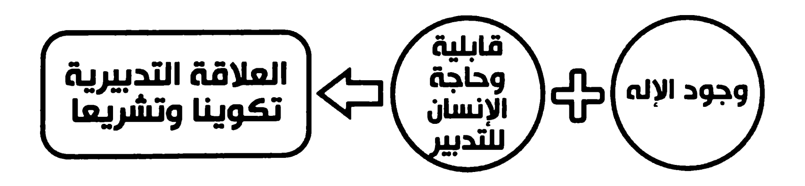
لربّما أصبح بإمكانك - أخي القارئ - أن ترى بوضوحٍ أنّ هٰذه النظريّات المطروحة في علمي النفس والاجتماع حول عدم اختياريّة الإنسان وعدم مسؤوليّته عن سلوكه، لا تختلف في كيفيّة نشوئها وتأثّرها بالخلفية الفلسفيّة والمعرفيّة، عن النظريّات المطروحة في علمي الفيزياء والبيولوجيا الّتي سبقت الإشارة إليها فيما سلف. وبالتالي سيكون ما قلته هناك عن قيمتها المنطقيّة واضحًا بالنسبة لك، وأنّه يجري هنا حذوًا بحذوٍ؛ وبالتالي لا حاجة إلى التكرار، وإنّما أكتفي بالتذكير بأمرين:

الأوّل: ضرورة إحراز التخصّص والنزاهة والموضوعيّة قبل أن

يقوم المرء بالاعتماد على أقوال المنظّرين في أيّ حقلٍ من الحقول العلميّة. وهٰذا ما نجده مفقودًا كلًّا أو بعضًا في هٰذه النظريّات، أو لا يمكن إحرازه والاطمئنان لوجوده.

الثاني: ضرورة ملاحظة الخلفيّة الفلسفيّة والمعرفيّة الّتي تنطلق منها هٰذه النظريّات؛ إذ إنّها لا تختلف عن الخلفيّة الّتي سبقت الإشارة إليها، والّتي يأخذها المنظّرون في العلوم الخاصّة مسلّماتٍ مفروغًا عنها من بعض من نظّر في الفلسفة ونظريّة المعرفة، ممّن اشتهرت أفكارهم وطغت لدواعٍ غير موضوعيّةٍ، أو على الأقلّ تحتاج إلى أن يحرز المرء موضوعيّتها.

ومن الواضح أنّ عموم الناس لا يملكون عادةً طريقًا لحسم هٰتين النقطتين إلّا بشقّ الأنفس؛ ولذٰلك لا يكون لهٰذا السبب أيّ صلاحيّةٍ للاعتماد عليه عند عامّة الناس المنهمكين بكرامة العيش أو المنساقين وراء اللهو واللعب. وأمّا توضيح حال أصل الدعوى وأصل فكرة اختياريّة الإنسان ومسؤوليّته عن سلوكه، فعسى أن يأتي ما يتعلّق به في مفاتيح العلاج وليس محلّه هنا.



السبب الثاني: نفي الحاجة

يستند نفي حاجة الإنسان للتدبير الإلٰهيّ إلى ادّعاءين:

الأوّل: نفي أصل وجود الخير والشرّ بنحوٍ موضوعيٍّ، واعتبارهما من الأمور النسبيّة الشخصيّة؛ وهٰذا ما أدّى بطبيعة الحال إلى استخلاص النتيجة القائلة إنّه يفترض بالسلوك الإنسانيّ أن يكون متحرّرًا من كلّ فرضٍ لأيّ معايير ونظمٍ عمليّةٍ عليه. وبما أنّ كلّ الكلام عن التشريع الإلٰهيّ والعلاقة التدبيريّة لذٰلك الإلٰه بالإنسان، يرجع في المحصّلة إلى القول إنّ على الإنسان أن يخضع لسلطةٍ خارجيّةٍ تتحكّم به وتحدّد له ما يفعل وما لا يفعل، فهٰذا يعني أنّه إلزامٌ للإنسان بلا أيّ ملزمٍ موضوعيٍّ، وإنّما تسلّطٌ واعتداءٌ على حرّيّته واستقلاليّته فقط، ولذٰلك فلا حاجة له به، بل لا معنى لوجوده.

الثاني: اعتبار الإنسان قادرًا على تدبير نفسه واكتشاف خيره من شرّه، والقيام بالدور التشريعيّ والتنظيميّ لحياته دون أن يكون النجاح في ذٰلك متوقّفًا على تولّي الإلٰه لذٰلك. وبالتالي فإنّ الكلام عن وجود تدبيرٍ تشريعيٍّ من قبل الإلٰه لا يعدو كونه كلامًا عن أمرٍ لا حاجة إليه ولا موجب له.

ويرجع السبب في تبنّي أحد هٰذين الادّعاءين إمّا إلى سيطرة نزعة الاستقلاليّة، والرغبة الشديدة بالتحرّر من كلّ فرضٍ وقيدٍ وخارجيٍّ،

وإمّا إلى الرغبة بتبرير السلوكيّات والأعمال الّتي يقوم بها المرء، وتبرئة الذات للتخلّص من التأنيب الداخليّ. وكلٌّ من هٰذين الأمرين يقود إلى النفور من النظم المقنّنة والسلطات المتحكّمة، وبالتالي إلى اتّخاذ المواقف المبطلة والملغية لحقّها في التنظيم والتحكّم.

❖ **القيمة المنطقية للاستناد إلى أسباب نفي الحاجة**

ليس يخفى كيف أنّ هٰذه الأسباب فاقدةٌ للقيمة المنطقيّة المسوّغة للاستناد إليها؛ إذ كيف يمكن للنزعات والرغبات أن تبرّر الآراء المتوافقة معها، أو تبطل الاعتقادات المتنافية معها، فهل هي معيار الصواب والخطإ، وإن كانت كذٰلك، فكيف ثبت هٰذا ومن أين؟ فمن الواضح أنّ الاعتماد على ذٰلك هو اعتمادٌ على أحكامٍ انفعاليّةٍ، ومثلها لا يملك مسوّغ الركون إليه في اتّخاذ أيّ موقفٍ اعتقاديٍّ.

ومع ذٰلك يمكنني أن أتوسّع أكثر في بيان القيمة المنطقيّة للاستناد إلى هٰذه الأسباب، وذٰلك من خلال ملاحظة أنّ كلًّا من هٰذين الادّعاءين ليس من المسائل البيّنة والواضحة بالنحو الّذي يعلم صدقها بنفسها، أي ليست من الأوّليّات وأخواتها، بل هي قضايا يبحث عنها ويستدلّ عليها في علومٍ خاصّةٍ بها، ويدور حولها نقاشٌ كبيرٌ بين المفكريّن بسبب الاختلاف في المعايير المعرفيّة والفلسفيّة الّتي يبنون

عليها مقاربتهم، كما هو الحال فيما سبق حول النظريّات العلميّة. وبطبيعة الحال فإنّ معرفة الصواب والخطإ في مسائل كهٰذه ليس في متناول عموم الناس؛ وذٰلك لفقدهم أهليّة البتّ فيها كفقدهم لأهليّة البتّ في سائر المسائل التخصصيّة؛ وبالتالي فإنّ اعتقادهم بها وتبنّيهم لأحد هٰذه الآراء والاتّجاهات لن يكون مبنيًّا على اعتماد طريقٍ موضوعيٍّ، بل سيأخذونها ويسلّمون بها بتلقائيّةٍ؛ **إمّا** نتيجةً لموافقتها لحكمٍ انفعاليٍّ موجودٍ عندهم كما سبق ذكره، **وإمّا** اعتمادًا على أقوال الغير الّذي يحتاج الأخذ بقوله إلى إحراز نزاهته وموضوعيّته وتخصّصه ودرايته الفلسفيّة والمعرفيّة، وإلا كان تقليدًا أعمى كما هو واقع الحال غالبًا. ومن هنا وفي كلا الحالين لا يكون الأخذ بها معتمدًا على ما يسوّغ الاتّكال عليه في تكوين الموقف الاعتقاديّ، ولا تكون سببيّتها للإلحاد موضوعيّةً.

هٰذا فيما يتعلق بالقيمة المنطقيّة للاستناد إلى هٰذه الأسباب، أمّا ما يتعلّق بمضامينها التفصيليّة فيأتي في مفاتيح العلاج بيان ما يرتبط بها ويناسب المقام. أمّا الآن فعليّ أن أنتقل إلى ما يمكن تسميته بالنوع الثالث من أسباب الإلحاد، وهي تلك الّتي اعتمدت على دعوى واقعيّة ما ينافي ويضادّ نفس العلاقة التدبيريّة، سواءٌ بين الإلٰه والطبيعة، أم بين الإلٰه والإنسان.

أسباب نفي قابلية أو حاجة الانسان للتدبير

تفسيرات نفسية واجتماعية نافية للإختيار الإنساني

نفي موضوعية الخير والشر

استغناء الإنسان بعقله وتجاربه عن الحاجة للتدبير

أسباب القول بانتفاء العلاقة التدبيرية

بعد أن عرضت الأسباب الّتي دعت إلى رفض أصل وجود إلٰهٍ (النوع الأوّل)، والأسباب الّتي دعت إلى رفض قابليّة أو حاجة كلٍّ من الطبيعة والإنسان لأيّ علاقةٍ تدبيريّةٍ مع الإلٰه (النوع الثاني)، وبيّنت القيمة المنطقيّة للاستناد إليها، يصل بنا الكلام إلى الأسباب الّتي دعت إلى اعتبار أصل وجود العلاقة أمرًا باطلًا، وأنّ الواقع يشير إلى صحّة ما يضادّها وينافيها (النوع الثالث). وسوف أقوم فيما يلي بعرض هٰذه الأسباب مع بيان قيمتها المنطقيّة من جهة صلاحية الاستناد إليها من عدمه، تبعًا لطبيعة المبادئ المستخدمة فيها لبناء النتيجة.

هٰذا وقد سبق الكلام في أنّ هٰذه الأسباب (النوع الثالث) ليست تعتمد في إبطال العلاقة التدبيريّة على نفي وجود أحد طرفي العلاقة، أو نفي قابليّته أو حاجته لها، بل إنّها تعتمد في إبطال العلاقة التدبيريّة على إثبات ما يناقض أو يضادّ نفس وجودها بين الإلٰه والطبيعة، وذٰلك من خلال ادّعاء وجود ما يدلّ على انعدام التدبير، وما يدلّ على واقعيّة العشوائيّة والعبث، وانتفاء الغاية والهدف.

وكيفما كان، ففيما يلي عرضها بتمامها، وهي ستّةٌ: واحدٌ منها يتعلّق بالعلاقة التدبيريّة مع الطبيعة (**مشكلة الشرّ**)، والخمسة الباقية تتعلّق

بالعلاقة التدبيريّة مع الإنسان. وإنّما تعدّدت طرق مناقضة وجود العلاقة التدبيريّة مع الإنسان، لأنّها علاقةٌ متعدّدة الجهات؛ إذ إنّ تدبير الإنسان يتضمّن أمرين: الأوّل: تعليم الإنسان وتوجيهه بمعارف وسلوكيّاتٍ. والثاني: قيام الإنسان بالاعتقاد والعمل بما أعطي له. والأوّل ذو جهتين: أوّلًا: المضمون، وثانيًا: الغاية المترتّبة عليه إذا ما أخذه الإنسان اعتقادًا وعملًا؛ ولذٰلك قد تتمّ معارضة صحّته أو معارضة فائدته (**انعدام الأثر للعلاقة مع الإلٰه**). ثمّ إنّ لمنشإ صحّته جهتين: تارةً من حيث طبيعة المضمون بشكلٍ مباشرٍ، وتارةً من حيث كون المصدر لذٰلك المضمون وهو الإلٰه، ولذٰلك تتمّ معارضة صحّة المضمون من طريقين: إمّا بادّعاء فساد المضمون في نفسه (**فساد الشرائع الإلٰهيّة في نفسها**)، وإمّا بادّعاء عدم انتسابه إلى الإلٰه (**بشريّة الدين**).

والثاني: أي الاعتقاد والعمل، فإنّ له جهتين أيضًا، وهما: جهة آثاره على نفس المعتقدين والعاملين، وجهة آثاره الّتي تحدث بسببه على الآخرين؛ ومن هنا تتمّ معارضته تارةً من خلال فساد أثره على نفس المعتقد والعامل (**التأثير السلبيّ للشريعة على المتديّنين أنفسهم**)، وتارةً من خلال الآثار الفاسدة الواقعة على الآخرين بسبب اعتقاد الملتزمين بها (**المعاناة الّتي سببها سلوك المتديّنين**). فهٰذه ستّة معارضاتٍ وأسبابٍ توجّه إليها العديد من الملحدين، وسبّبت لهم التوجّه نحو رفض واقعيّة

العلاقة التدبيريّة الإلٰهيّة مع الطبيعة أو مع الإنسان، أي ترك الاعتقاد بالإله المدبّر. وفيما يلي عرضها تباعًا:

السبب الأول: مشكلة الشر

وهو ما يتمثّل بملاحظة عالم الطبيعة بما فيه من تضارب وتعارض بين الكائنات الحيّة من جهةٍ، وبين الأحداث الطبيعيّة وصالح هٰذه الكائنات من جهةٍ أخرى، حيث لا يجد الملحدون إلّا الصراع والتقاتل في الأولى، والإفساد والتخريب في الثانية. وأمام هٰذا الواقع المرير والقاسي، لا يجدون تفسيرًا له إلا انعدام أيّ تدبيرٍ لأيّ قوّةٍ عاقلةٍ تسمّى بالإلٰه ترعى خير الكائنات، وإلّا فكيف يترك هٰذا الإلٰه كل هٰذا الشرّ والألم والمعاناة يملأ كيان الطبيعة والحياة البشريّة؟!

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب الأول

من الواضح أنّ هٰذه النظرة المجتزأة نحو العالم الطبيعيّ وكائناته الحيّة، ليست نظرةً موضوعيّةً؛ لأنّ وضوح وجود هٰذه المعاناة ليس أكبر من وضوح وجود كلّ ذٰلك التناغم والنظام والتخادم بين الأحوال الطبيعيّة فيما بينها أوّلًا، ومع الحاجات الحياتيّة للكائنات الحيّة ثانيًا، أو بين الحاجات الطبيعيّة للكائنات الحيّة وبين الأدوات الّتي تمتلكها لإنجازها ثالثًا؛ فلماذا كان ذاك نافيًا للعلاقة التدبيريّة ولم يكن هٰذا دليلًا

عليها؟ أليس التركيز على جانبٍ دون آخر - انسياقًا وراء الرغبة أو تخفيفًا للألم - اتّكالًا على حكمٍ انفعاليٍّ لا يملك مسوّغ الركون إليه؟

ثمّ أليس واضحًا أنّ نفي التدبير يتفرّع على قابليّة الطبيعة لمثل هٰذا النحو من التدبير؟ فإذا ما كانت خصوصيّاتها الذاتيّة هي المسؤولة عن هٰذا التعارض والتصادم، فكيف يمكن الكلام عن قابليّتها لتنظيمٍ وتدبيرٍ آخر؟ فهل مجرّد إمكان التخيّل والفرض كافٍ للحكم بالإمكان الواقعيّ؟ بل إنّ الاتّكال على إمكان التخيّل والفرض في الحكم بالإمكان واقعًا ليس إلّا حكمًا وهميًّا، وهو ممّا لا يملك مسوّغ الركون إليه؛ وبالتالي ما لم يثبت إمكان أن يكون العالم بحسب مكوّناته بنحوٍ آخر، لا يمكن لهٰذا السبب أن تقوم له قائمةٌ. وحسم هٰذا الأمر لا يصحّ الاتّكال فيه على النظرة الساذجة والسطحيّة. أمّا بيان حقيقة الأمر، وهل يمكن أو لا يمكن؟ فسيأتي ما يتعلّق به في مفاتيح العلاج بالنحو المناسب للمقام.

والنتيجة هي أنّه لا يفترض بالإنسان الّذي لم يمتلك بعد التخصّص الكافي في نظريّة المعرفة والمنطق البرهانيّ أن يقوم بسرد مثل هٰكذا تعليلاتٍ لإبطال واقعيّة العلاقة التدبيريّة؛ لأنّ حسم هٰذه الأمور لا يتمّ من خلال العواطف والانفعالات، كما لا يتمّ تحديد أيّ شيءٍ في الحياة المدنيّة المنظّمة استنادًا إلى العواطف والانفعالات؛ لأنّ الاستناد إليها في

التقييم وتحديد الخيارات هي سمةٌ طفوليّةٌ أبعد ما تكون عن التعقّل، وبالتالي أبعد ما تكون عن اعتماد المبادئ الصالحة في التفكير والاستنتاج، حتّى لو كانت تدعمها أرطال الدموع وأطنان الأوراق؛ وهٰذا أمرٌ واضحٌ بيّنٌ في سائر المجالات الحياتيّة كالطبّ والتعليم والحفاظ على الأمن. على أنّه سيأتي لاحقًا أنّ المتخصّص في نظريّة المعرفة والمنطق البرهانيّ لا يمكن أن يكون لهٰذا السبب أيّ اعتبارٍ عنده؛ لأنّ معايير الاستدلال تثبت ضدّه. أمّا تفصيل ذٰلك كلّه، فله بحثٌ مستقلٌّ يأتي لاحقًا ضمن سلسلة المعالجة للحالة الإلحاديّة، وإن كان ما سيأتي في مفاتيح العلاج يضع خارطة العلاج بنحوٍ كلّيٍّ له.

السبب الثاني: انعدام الأثر للعلاقة مع الإله

وهو ما يتمثّل بملاحظة عالم الإنسان، حيث يشاهد الملحدون بعضًا من أولٰئك الّذين يعتقدون بأنّ الإلٰه يرعاهم ويدبّر صالحهم يعيشون في الشقاء والعذاب، رغم أنّهم يدعون ويتوسّلون، ولٰكن دون أن يغيّر ذٰلك من مصيرهم الأليم، ثمّ يرون أنّ نجاح بعض الداعين والمتوسّلين في نيل مآربهم ليس بأزيد من نجاح كثيرين ممّن لا يدعون ولا يؤمنون بذٰلك الإلٰه أو يصلّون له. وبالتالي يتساءل الملحد بينه وبين نفسه: كيف يكون هٰذا الإله مدبّرًا لشؤون المؤمنين به والمصلّين له والداعين إيّاه ويرعاهم، ثمّ نجد كثيرًا من المؤمنين يعانون ويتألّمون،

مثلهم مثل كثيرٍ من غير المؤمنين؟! كما نجد العديد من المؤمنين نائلين لمآربهم مثلهم مثل العديد من غير المؤمنين، فأين هو مظهر ذٰلك التدبير المزعوم؟! بل إنّ عدم التدبير الإلٰهيّ هو السائد والحاكم في الواقع الإنسانيّ.

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب الثاني

يقوم هٰذا السبب على افتراض المعرفة والإحاطة بحال الملايين بل البلايين من البشر في علاقتهم مع ربّهم ومدبّرهم، ومن ثمّ يتصدّى لإصدار الأحكام مع عدم كون تلك الإحاطة ممكنةً، ودون أن يكون قد سبق للآخذين بهٰذا السبب تبرير إلحادهم، امتلاك الفهم الصحيح لحقيقة الدعاء والارتباط بالإلٰه والصلاة له، أو الدراية الكاملة بشروط كلّ ذٰلك؛ حتّى يكون مؤدّيًا لأثره، أو حيازة المعرفة بدور الحياة الدنيا وفلسفتها وعلاقتها بسيرة الإنسان الكلّيّة نحو التكامل. ومن هنا فليس الركون إلى هٰذا السبب لتبرير الإلحاد إلّا انسياقًا وراء ردّة الفعل الناشئة في النفس بسبب عدم وجدان الأثر؛ وبالتالي يكون الموقف الإلحاديّ قائمًا على أساس حكمٍ انفعاليٍّ لا يملك مسوّغ الركون إليه.

ومضافًا إلى ذٰلك، يقوم هٰذا السبب على أساس تخيّل العلاقة مع الإلٰه وتخيّل دور الإلٰه بنحوٍ مماثلٍ لعلاقة البشر فيما بينهم، حيث تأخذهم الانفعالات والعواطف الساذجة وتؤثّر فيهم، وبالتالي حينما يجد عدم

تحقّق الاستجابة بالنحو الّذي يتوقّعه طبقًا لتصوّره الوهميّ يقوم بنفي تلك العلاقة، وهٰذا أيضًا حكمٌ مبنيٌّ على مبادئ وهميّةٍ ومناشئ انفعاليّةٍ، وكلاهما مانعان من تصحيح الركون إليهما لتبرير الموقف الإلحاديّ.

ومضافًا إلى هٰذا وذاك، يفترض هٰذا السبب أنّ الخير الوحيد يكمن في رفع المعاناة دون الوعي بدور المعاناة في تحصيل شتّى أنواع الكمالات النفسيّة والعقليّة. ومن يغفل ذٰلك يكن منساقًا وراء النفور من الألم الّذي تسبّبه المعاناة للحكم بضرورة رفعها. كما أنّ هٰذا السبب يلغي من حسبانه أيّ دورٍ للتعويض وللحياة الآخرة، والرافض لذٰلك لا يكون متّكلًا في إلحاده على هٰذا السبب بل على سببٍ آخر.

السبب الثالث: التأثير السلبي للشرائع على المتدينين أنفسهم

وهو ما يتمثّل بملاحظة الشرائع الّتي يدّعي أصحابها أنّها تمثّل الجانب التشريعيّ للتدبير الإلٰهيّ، وأنّها أتت لخيرهم وصلاحهم، حيث يرى الملحد أنّ واقع الحال يشير إلى عكس ذٰلك الادّعاء؛ إذ يرى أنّ تلك الّتي تسمّى بالشرائع الإلٰهيّة قد قادت البشر إلى الانقسام والتناحر، وسببت الفساد، ومكّنت الكثير من الدجّالين من التحكّم برقاب الناس وقيادتهم كقطعانٍ عمياء لا تملك حولًا ولا قوّةً، وجعلت منهم فاقدين لحسن التدبير لشؤونهم الدنيويّة، فوقعوا في المفاسد الأخلاقيّة

الاجتماعيّة والسياسيّة والبيئيّة. فأين هي تلك العلاقة التدبيريّة الّتي تدّعيها تلك الشرائع السماويّة، وأين هو خير الإنسان الّذي وعدت بتحقيقه بعد مرور مئاتٍ بل آلافٍ من السنين، والحال أنّ البشر لم يذوقوا طعم الراحة من الظلم والفساد، الّذي إمّا سبّبته طبيعة الأحكام الّتي تقرّها شرائعهم، أو سبّبته طبيعة الممارسات الّتي انتهجها المتمسّكون بتلك الشرائع تحت الغطاء الإلٰهيّ.

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب الثالث

يبدو واضحًا أنّ هٰذا السبب قد بني على اعتبار دور الشرائع في تحقيقها لخير البشرية قائمًا بنحوٍ خارجٍ عن اختيار البشر أنفسهم، فهو يلغي أيّ دورٍ للبشر في تحقيق تكاملهم، ويفترض أنّ وظيفة الشرائع هي تحقيق ذٰلك بنحوٍ مباشرٍ، مع أنّ الدور الاختياريّ للبشر هو المسؤول الأساس عن ذٰلك، ودور الشرائع هو دور المساعد لا أكثر. وعدم الوعي بهٰذا الأمر منشؤه الاتّكال على الحكم الوهميّ الّذي يقود إليه تخيّل الشريعة الإلٰهيّة وكأنّها الترياق السحريّ الّذي سيشفي كلّ شيءٍ، أو تخيّل دور الأنبياء والأوصياء وكأنّه دورٌ خارقٌ للطبيعة يمسح على الرؤوس، فتشفى النفوس من فسادها؛ وغير ذٰلك من أفكارٍ مُحالةٍ، أو على الأقلّ - عند من لا يرضى بذٰلك - مجرّد آمالٍ وتمنّياتٍ، بل تخيّلٌ طفوليٌّ لدور التدبير الإلٰهيّ ودور أربابه. فكيف يمكن الاتّكال على أحكامٍ مبنيّةٍ على

أسسٍ متخيّلةٍ ومفروضةٍ بنحوٍ يرضي الرغبات والآمال؟! أوَيكفي ذاك لتبرير الاعتقاد وحسم حقيقة الأمر؟!

ومضافًا إلى هٰذا فإنّ هٰذا السبب يختزل أسباب الشقاء والفساد في الحياة البشريّة في سلوكيّات المتديّنين، مع أنّه حالٌ عامٌّ وسارٌّ في كلّ المجتمعات البشريّة الدينيّة منها وغير الدينيّة، بل إنّ الصراعات غير الدينيّة بين الأباطرة والملوك وحكام الدول العلمانيّة على مرّ التاريخ وخصوصًا في العصر الحديث تفوق في إفسادها ودمويّتها وتخريبها أضعافًا مضاعفةً لما سبّبته الصراعات الدينيّة. فالمشكلة الحقيقيّة ليست كامنةً في الدين والتديّن والارتباط بالإلٰه، بل المشكلة الحقيقيّة هي مشكلةٌ بشريّةٌ جاء الدين في الأساس للمساعدة على حلّها، ولٰكنّ البشر كما أنّهم استغلّوا كلّ المقدّرات الطبيعيّة الّتي يمتلكونها في ممارستهم للإفساد، فإنّهم كذٰلك قاموا باستغلال الدين والارتباط بالإلٰه لصالح تحقيق أطماعهم، فتسرّب تخلّفهم وجهلهم إلى داخل دينهم كما تسرّب إلى داخل نُظُمهم الوضعيّة والاجتماعيّة، فأفسدوا دينهم كما أفسدوا دنياهم.

وبالجملة، يعتمد هٰذا السبب على الانتقال من حصول الفساد والانقسام في المجتمع المنتمي إلى الشرائع الإلٰهيّة إلى القول إنّ تلك الشرائع مزعومةٌ وليست إلٰهيّةً، وهٰذا ما يعني أنّه لا يوجد تدبيرٌ إلٰهيٌّ تشريعيٌّ للبشر. وبما أنّ صحّة النتيجة تعتمد على صحّة المبادئ المستعملة وعلى كون العلاقة المعطاة للانتقال إلى النتيجة علاقةً صحيحةً، فهٰذا

يعني أنّ قيمة هٰذا السبب ترجع إلى قيمة كلا الأمرين المستعملين فيه. ومن هنا فإنّ الفساد وإن كان واقعًا في المجتمعات المنتسبة إلى التشريع الإلٰهيّ كما هو الحال في سائر المجتمعات، إلّا أنّ الانتقال من وجود الفساد إلى انتفاء التدبير مبنيٌّ على علاقةٍ غير صحيحةٍ؛ لأنّ وجود الفساد أعمّ من ثلاثة أمورٍ: أوّلها انعدام التدبير، وثانيها انعدام التطبيق، وثالثها تدريجيّة حصول أثر التدبير. فما فعله الملحد الّذي يستند إلى هٰذا السبب هو أنّه اختار أحد الأحوال الّتي يكون فيها الفساد موجودًا وهي انعدام التدبير، والحال أنّ الحالين الآخرين ينسجمان مع وجود الفساد في المجتمعات المنتسبة إلى الشرائع الإلٰهيّة.

ومن هنا فعلى الملحد أن يلاحظ من كثبٍ منشأ الفساد الموجود في هٰذه المجتمعات، ثمّ ينظر ليرى بأيّ نحوٍ وكيف يتحقّق صلاح الإنسان؟ ثمّ، ما هي متطلّبات وصول الإنسان فردًا ومجتمعًا إلى صلاحه؟ وما مقدار ما هو معتمدٌ على وجود التدبير من الغير؟ وما هو مقدار ما هو معتمدٌ على ما يبذله الناس بأنفسهم؟ فهل الكمال الإنسانيّ يفرض فرضًا؟ أم أنّ التكامل الإنسانيّ متقوّمٌ بحسن الاختيار المتوقّف على تحصيل المعرفة الصحيحة أوّلًا، وعلى أنس النفوس بها ثانيًا، وعلى اعتماد التطبيق لها ثالثًا؟ وبما أنّ كلًّا من الأنس والاعتياد لا يحصلان إلّا بالتكرار، وبما أنّ التكرار يحتاج إلى زمانٍ كما أنّ التعليم وإيصال المعرفة يحتاج إلى زمانٍ، وبما أنّ كل هٰذه تتعرّض لموانع ومضادّاتٍ كثيرةٍ، تلزم

من طبيعة الحياة وطبائع النفوس واختلاط الأمم؛ فهٰذا يعني أنّ تكامل المجتمع الإنسانيّ يمرّ في مسيرةٍ عمليّةٍ طويلةٍ وشاقّةٍ ومعقّدةٍ تلعب فيها الشرائع دورًا مساعدًا ومعينًا فقط. فإذا ما استطاع الملحد الإجابة على هٰذه الأسئلة، وسعى إلى امتلاك الدراية والمعرفة بحقيقة هٰذه الأمور من خلال بالدراسة المعمّقة والفحص الدقيق، عند ذٰلك فلينظر في النتيجة الّتي يصل إليها ليرى إن كانت تقوده إلى صحّة هٰذا السبب وجواز الاعتماد عليه أم لا. أمّا أن يكتفي بالاعتماد على الانفعالات المنفّرة الّتي تحدث له نتيجة رؤيته الفساد في المجتمعات المنتسبة إلى الشرائع الإلٰهيّة، فهٰذا يعني أنّه يعتمد على سببٍ مرتكزٍ على مبادئ انفعاليّةٍ، دون أيّ مسوّغٍ منطقيٍّ وحقيقيٍّ للاعتماد عليه عنده.

السبب الرابع: بشرية الدين

وهو ما يتمثّل بالرجوع إلى العلوم الّتي تدّعي اكتشاف الأصل البشريّ الحقيقيّ للأديان من خلال الدراسات العلميّة للآثار التاريخيّة الّتي نتجت عنها نظريّاتٌ تفسّر ما تمّ اكتشافه عن الحياة الدينيّة للشعوب. وبالجملة يتمسّك بعض الملحدين بجملةٍ من النظريّات في علم الأنثروبولوجيا حول تفسير أصل الدين عند الإنسان؛ ليحكموا على إثرها بأنّ الدين نتاجٌ بشريٌّ خالصٌ تشكّله العوامل النفسيّة والطبيعيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسية الّتي يحيا الإنسان في

ظلّها، وكلّما تطوّرت أشكال تلك العوامل تغيّر شكل الدين وصيغته الطقسيّة والعباديّة وشرائعه المسنونة.

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب الرابع

بعيدًا عمّا سبق ذكره حول عمليّات التنظير المتداولة في جملةٍ من العلوم التجريبيّة؛ إذ إنّه يجري هنا حرفًا بحرفٍ؛ وبالتالي يلغي القيمة المنطقيّة للاستناد إلى هٰذا السبب من قبل عموم الناس على الأقلّ. وبعد غضّ الطرف عن الخلفيّة العقديّة والدواعي النفسيّة الّتي تلعب دورها في عمل المفسّر والمنظّر؛ فيشكّل نظريّته بالنحو المناسب لغرضه بجعل الدين بشريًّا. بعد هٰذا وذاك، يبدو جليًّا أنّ صلاحيّة هٰذا السبب تقوم على أساس التسليم المسبق بأمرين، وهما:

أوّلًا: ضرورة كون الدين الحقيقيّ (على فرض وجوده) نسقًا واحدًا بخطابه وتعاليمه ونظمه، مهما اختلفت المستويات المعرفيّة والنفسيّة والاجتماعيّة عند البشر.

ثانيًا: ضرورة كون الممارسة الدينيّة للدين الحقيقيّ من قبل البشر (على فرض وجوده) ممارسةً مطابقةً خالصةً لا يعرض لها التحريف.

والحال أنّ كلا هٰذين الأمرين باطلان؛ لأنّ مقتضى الحكمة يقتضي تناسب طبيعة الخطاب والتوجيه والتشريع مع المستوى المعرفيّ والنفسيّ

والاجتماعيّ للمخاطب، كما أنّ مقتضى الطبيعة البشريّة الانفعاليّة والتلقائيّة هو تصدير جهالتها وإفسادها إلى النظم الدينيّة. وبالتالي فمهما كانت طبيعة الآثار المكتشفة، فإنّها لا تعدو أن تكون كاشفةً أوّلًا عن أنواع الممارسة الدينية بتشويهاتها وتحريفاتها، وثانيًا عن تطوّر الوعي البشري الّذي يؤهّله لأن يكون محلًّا لخطابٍ وتشريعٍ وتوجيهٍ يتناسب ورقيّه المستجدّ. فما يقوم عليه هٰذا السبب هو اعتماد علاقاتٍ ينتقل على أساسها إلى استنتاج بشريّة الدين، دون أن تكون تلك العلاقات صحيحةً ومسوّغةً للاستنتاج، بل هي قائمةٌ على تخيّلٍ ساذجٍ لدور الدين وكيفيّة تأثيره على الناس، وكيفيّة استجابة الناس له؛ فلا الاتّفاق بين الأمم والحضارات في عقائدها وتعاليمها الدينيّة يستلزم نشوء ذٰلك الاتّفاق عن خصائصهم الطبيعيّة والاجتماعيّة المشتركة، أو أخذهم عن بعضهم البعض؛ ولا الاختلاف والتباين فيما بينهم فيها يقتضي نشوء تلك التعاليم والعقائد عن خصائصهم الطبيعيّة والاجتماعيّة المختلفة والخاصّة بكل منهم؛ بل المسألة أعمّ وأوسع وأعقد من ذٰلك بكثيرٍ. وسوف يأتي في مفاتيح العلاج طرح ما يفتح الباب لمعالجة هٰذا السبب، أمّا الآن فيكفي سلبه صلاحيّة الركون إليه من قبل غير المتخصّصين الّذي نظّروا له.

السبب الخامس: دعوى فساد الشرائع الإلٰهية في نفسها

وهو ما يتمثّل بملاحظة مضامين الشرائع الإلٰهيّة الواصلة لأيدي الملحدين؛ إذ إنّهم يدّعون أنّهم استخلصوا منها أمرين باطلين: الأوّل: عقائدها حول الكون والإنسان، إذ قارنوها بنتائج العلوم الطبيعيّة، فعاينوا الخرافة الّتي تدعو هٰذه الشرائع أتباعها إلى اعتناقها. الثاني: أحكامها العمليّة، إذ قارنوها بالقوانين الوضعيّة والنظم الأخلاقيّة الّتي يعتقد بعض الملحدين صلاحها ونجاحها في تنظيم عالم الإنسان، فعاينوا تنافي هٰذه الشرائع مع خير الإنسان وسعادته، وكذب ادّعائها بأنّها وجدت لتقود مجتمع الإنسانيّة نحو الصلاح.

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب الخامس

مضافًا إلى انطباق ما ذكرته حول السبب الرابع على هٰذا السبب من ابتنائه على أمرين: أوّلًا على القول بضرورة كون الدين نسخةً موحّدةً، وثانيًا على اعتبار لزوم مطابقة الممارسة الدينيّة مع الدين، وكلاهما بيّن البطلان كما سبق. فإنّ هٰذا السبب يفترض صحّة نظمه الأخلاقيّة والوضعيّة وواقعيّتها ومعياريّتها، رغم أنّ تأسيس هٰذه النظم بنحوٍ موضوعيٍّ هو نفسه محلّ خلافٍ وصراعٍ. وليس ما أصاب التأسيس الأخلاقيّ من اعتباره نسبيًّا أو تعبيرًا عن العواطف بأقلّ ممّا أصاب النظرة إلى الدين الإلٰهيّ باعتباره اختراعًا بشريًّا، فكيف يستدلّ بمنافاة

تعاليم الدين للمعايير الأخلاقيّة مع كون الأخيرة محلّ نفيٍ وتشكيكٍ عند المتمسّكين بهٰذا السبب؟

وبالجملة لا يبتني هٰذا السبب على مبادئ تصحّح الاعتماد عليه، على الأقلّ بالنسبة إلى الملحد العاميّ، وسوف يأتي في مفاتيح العلاج ما يضع معالم الحلّ الشامل.

السبب السادس: المعاناة التي سببها سلوك المتدينين

وهو ما يتمثّل بملاحظة ما تعاني منه البشريّة بسبب سلوكيّات جملةٍ من المتديّنين وممارساتهم، إذ أصاب الناس بسببهم القتل والتشريد والسجن والنفي والفقر والجهل، كلّ ذٰلك تحت شعار الدين والإلٰه. وقد كانت هٰذه المعاناة كافيةً لإشعال مشاعر الغضب والحنق والنفور من الدين وكلّ ما يمتّ إليه بصلةٍ؛ إذ أصيب الناس الّذين كانوا ضحايا لهٰذا الظلم، والّذين شاهدوا مظلوميّتهم، بنفورٍ شديدٍ، فصاروا يرون أنّ خلاصهم وخلاص البشريّة إنّما يتحقّق من خلال التخلّي عن الدين وعن كلّ ما يمتّ إليه بصلةٍ، فاعتمرت نفوسهم بالرغبة الشديدة للتخلّص منه، وهٰذا ما أدّى إلى أن ينشأ عندهم الاعتقاد ببطلان الدين، بل بطلان الاعتقاد بوجود إلٰهٍ يدبّر خير الإنسان.

❖ القيمة المنطقية للاستناد إلى السبب السادس

لا يحتاج هٰذا السبب إلى كثير تأمّلٍ لإدراك أنّه يبتني على تحكيم أحوالٍ عاطفيّةٍ وانفعاليّةٍ لا تملك أيّ قيمةٍ منطقيّةٍ في مقام البحث العلميّ. كما أنّه من الواضح فيه مقدار الخلط بين الدين من جهةٍ والممارسة الدينيّة من جهةٍ أخرى، وبين التشريع الإلٰهيّ من جهةٍ، وكيفيّة استغلال البشر لهٰذا التشريع من جهةٍ أخرى.

وبالجملة فإنّ ممارسة البشر للفساد والشرّ لا تحتاج إلى محفّزٍ دائمٍ من الخارج، بل إنّه أمرٌ يجد مبرّره في داخل النفس البشريّة؛ وذٰلك نتيجةً لتحكيم الحالات الانفعاليّة التلقائيّة في الفكر والسلوك. فما لم يكتسب البشر التعقّل والرويّة في الفكر والسلوك، فإن تلقائيّته الانفعاليّة في الاعتقاد والعمل ستقود حتمًا إلى الإفراط أو التفريط في تصديقهم وتكذيبهم للأفكار، وفي تحصيلهم لحاجاتهم وفي معاملاتهم، مع أنفسهم ومع الآخرين. فمنشأ ارتكاب الشرّ والفساد يرجع إلى الكيفيّات الّتي تكون نفوس البشر متّصفةً بها نتيجةً لعوامل تكوّنهم أو عوامل نشوئهم وبيئة نموّهم، وهٰذا الأمر مضطردٌ مهما كان نوع الأفكار والتقاليد والموروثات الّتي يحملها المرء في جعبته؛ فما لم يمتلك الإنسان نفسه رويّةً عقليّةً في فكره وسلوكه، فيجعل مقام الانفعال منساقًا على طبق تدبيره وروّيته في عمله، الّتي تستمدّ هديها من معارفه الصحيحة الّتي تستمد

صوابها من رويّة فكره؛ فإنّ مآل فكره وسلوكه إلى الخطإ والشرّ، بحيث حتّى لو أعطي الصواب وعُلّم الحقّ واعتاد الخيرات، فإنّ تلقائيّته ستقوده في النهاية وبمرور الزمن إلى تحريف الحقّ والخير وتشويهما واستغلال كل ذٰلك لصالح إفراطه أو تفريطه، هٰذا إذا لم تقده من أوّل الأمر إلى سوء الفهم والتطبيق.

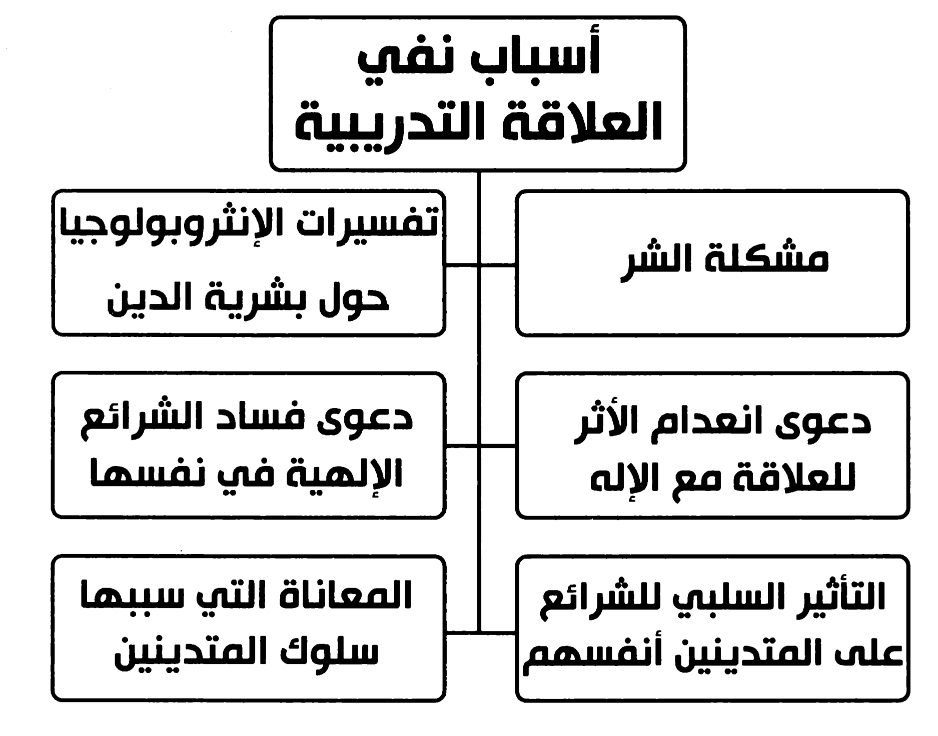
وبالجملة، فإنّ تلبيس الفساد البشريّ لباس الدين أو العلم أو العقل أو العِرق أو أيّ شيءٍ آخر، ليس إلّا تدليسًا وإخفاءً للمنشإ الحقيقيّ وراء الشرّ والفساد، فمهما كان العنوان الّذي يتلبس به مرتكّب الشرّ والفساد، فإنّ فساده لا يصحّح تسريته إلى تلك العناوين الّتي يكون مرتكب الشرّ متلبّسًا بها، بل يبقى الفساد والشرّ سمة السلوك البشريّ التلقائيّ في مناشئه الإدراكيّة والانفعاليّة، سواءٌ وقع من متديّنين أو من ملحدين، ومن علماء أو من جهلةٍ، من شرقيّين أو من غربيّين، إلى ما هنالك من عناوين مختلفةٍ.

فما أوضح سذاجة من يقول إنّ العلم منشأ الشرّ والفساد؛ لأنّه أعطانا كيفيّة صنع الأسلحة المدمّرة والمهلكة للبشريّة، أو إنّ المصانع منشأ الشرّ والفساد؛ لأنّها تلوّث الجوّ وتهلك البيئة. فليس الفساد في العلم ولا في الصناعة وغير ذٰلك من أمورٍ، بل إنّ الفساد في الإنسان الّذي استخدم هٰذه الأمور من منطلق تلقائيّته وانفعاليّته الّتي جعلته ينحى نحو الإفراط أو التفريط، فسخّر الخيرات والطرق والأساليب

لخدمة أهوائه فأنتج فسادًا وشرًّا كان كامنًا في نفسه، وظهر من خلال سلوكه.

والأمر عينه ينطبق على الدين والتدبير الإلٰهيّ، فما الّذي يمنع أن يكون التدبير الإلٰهيّ قد تعرّض لعين ما تعرّضت له العلوم والصناعات، وتمّ استغلاله وتشويهه وتحريفه، كما حاول العنصريّون استغلال العلوم لتزوير بحوثٍ تدعم رغباتهم العنصريّة. فطالما أنّ منشأ الإفساد في الإنسان نفسه، فليس مهمًّا ما تعطيه إياه، فإنه سيفسده طالما أنه لم يتحول من التلقائيّة الانفعاليّة اعتقادًا وعملًا إلى الروية العقليّة فكرًا وسلوكًا.

وبناء على ذٰلك، يظهر مدى اعتماد الأخذ بهٰذا السبب على مبادئ انفعاليّةٍ أو وهميّةٍ غير صالحةٍ للاستعمال لتحصيل المعرفة الصائبة والحكم الصحيح.

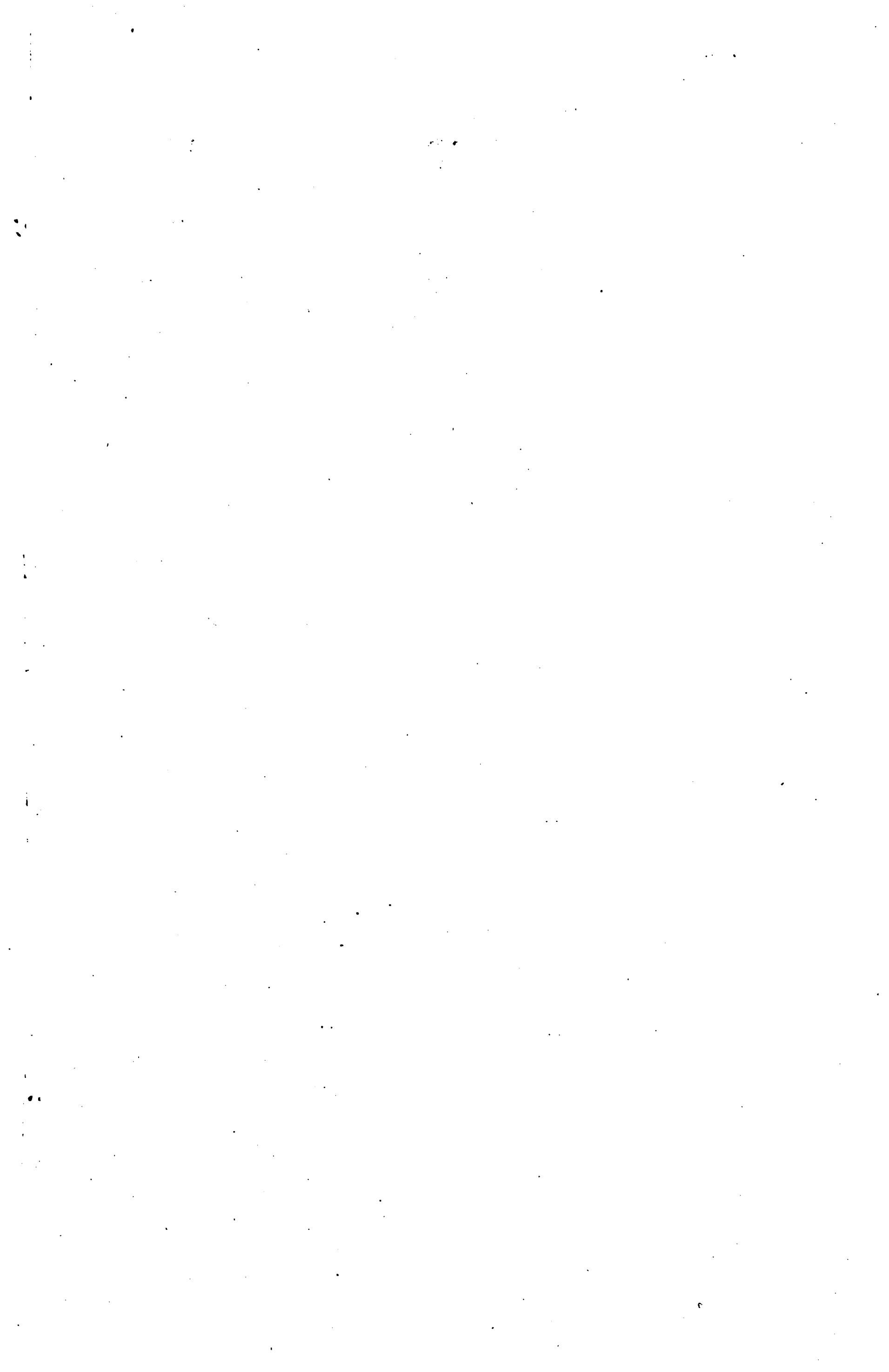

أسباب نفي العلاقة التدريبية
مشكلة الشر
تفسيرات الإنثروبولوجيا حول بشرية الدين
دعوى انعدام الأثر للعلاقة مع الإله
دعوى فساد الشرائع الإلهية في نفسها
التأثير السلبي للشرائع على المتدينين أنفسهم
المعاناة التي سببها سلوك المتدينين

خاتمة الفصل

هٰذا تمام الكلام في عرض أسباب الإلحاد وتصنيفها وتحليلها مع بيان القيمة المنطقيّة للاستناد إليها. وقد تبيّن مبدئيًّا أنّها جميعًا - بالنسبة إلى جمهور الملحدين على الأقل - تتّكل في تأثيرها على مبادئ لا تندرج في القسم الصالح للاتّكال عليه في جني المعرفة واتّخاذ الموقف الاعتقاديّ. وهٰذا ما شأنه أن يضع الملحد على مسافةٍ واحدةٍ من الإلحاد وعدمه، فيتّخذ تبعًا لذٰلك موقف الباحث عن أحد أمرين: إمّا عن أسباب ذات قيمةٍ منطقيّةٍ تصحّح الاستناد إليها، ولن يجد بطبيعة الحال كما سيظهر لاحقًا، وإمّا أن يبحث عن العلاج الحقيقيّ والتامّ لكلّ هٰذه الأسباب ليعرف كيف ولماذا حصل كلّ ما حصل؟ ولماذا تأثّر هو وآخرين بها؟ ليقي نفسه من مغبّة الوقوع مرّةً أخرى فريستها، ويساعد غيره ويعينه على الخروج من محنته؟ وهٰذا ما على عهدة ما تبقى من هٰذا البحث المختصر بأن يمهّد الطريق نحوه ويفتح باب الولوج إليه.

وبالتالي فإنّ كلّ ما مرّ من بياناتٍ حول القيمة المنطقيّة للأسباب المذكورة لم يكن الغرض منها إثبات بطلان الموقف الإلحاديّ، أو حتّى إبطال مضمونها، بقدر ما كان مصبّ النظر بالذات مقصورًا على مدى منطقيّة الاستناد إليها في اتّخاذ الموقف الإلحاديّ. وبالتالي حتّى لو فرضنا أنّ الموقف الإلحاديّ صحيحٌ في نفسه، فإنّ الاتّكال على هٰذه الأسباب في

تبنّيه لا يضمن صحّته وصوابه، وبالتالي لا بدّ للملحد أن يراجع موقفه، فإن لم يكن هناك سببٌ يصحّ الاستناد إليه في تسويغ الإلحاد (كما هي حقيقة الأمر، على ما ستعرفه في مفاتيح العلاج) فإنّ ما عليه بمقتضى عقله وإخلاصه للمعرفة الحقيقيّة أن يتّجه مباشرةً نحو التخلّي عنه، ومن ثمّ البحث بجدٍّ عن الأسباب المنطقيّة الّتي تدعوه إلى الاعتقاد بإلٰهٍ مدبّرٍ للطبيعة والإنسان، وعن الفهم الصحيح والصافي لكلّ ذٰلك؛ انطلاقًا من معايير التفكير الصحيح، أي منهج العقل البرهانيّ. وهٰذا ما أسعى الآن، وسأسعى مستقبلًا لتقديمه له؛ عسى أن يكون مفتاحًا لخلاصه الفكريّ والنفسيّ، وعلاجًا لقلقه وحيرته، وطريقًا لنا جميعًا نحو نيل كلٍّ منّا لغايته وبغيته، بوصفه إنسانًا عاقلًا بالفعل.



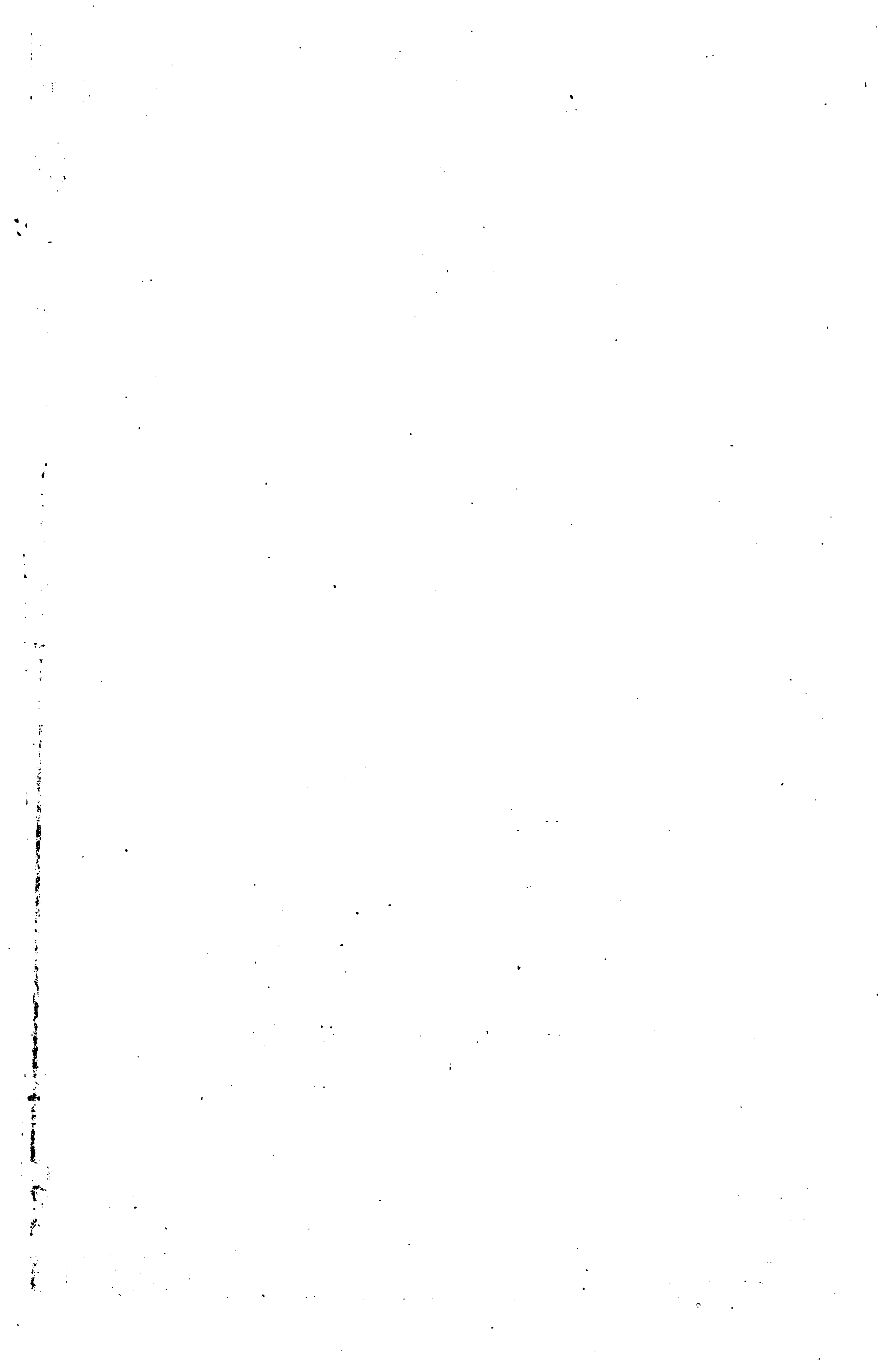


الفصل الثالث

مفاتيح العلاج لأسباب الإلحاد

- التصنيف المعرفي لأسباب الإلحاد
- مفاتيح العلاج للأسباب الفلسفية
- مفتاح علاج الأسباب العلمية
- مفتاح علاج الأسباب النفسية



الفصل الثالث

في مفاتيح العلاج لأسباب الإلحاد

إنّ المهمّة الّتي أتطلّع إليها الآن هي عرض مفاتيح علاج الحالة الإلحاديّة على ضوء الأسباب السالفة، إلّا أن عرض الأسباب المتقّدم قد استند في ترتيبه إلى التراتب والترابط المنطقيّ بين عناصر المسألة بعلاقاتها وأطراف العلاقات وشروطها؛ ولذٰلك قمت بتقسيم الأسباب إلى ثلاثة أنواعٍ بلحاظ اشتراكها في عنصر المسألة الّذي تنقضه وتنفيه، وهو إما وجود طرفي العلاقة، وإمّا قابليّتهما وحاجتهما لتلك العلاقة، وإمّا فعليّة نفس العلاقة بين الطرفين؛ ولذٰلك كانت أسباب الإلحاد مشتركةً إمّا في نفي الطرف الأساس لكلّ العلاقات وهو (الإلٰه)، وإمّا في نفي قابليّة باقي الأطراف أو حاجتها للعلاقة التدبيريّة (الطبيعة والإنسان)، وإمّا في

نفي أصل العلاقة بالمباشرة (التدبير التكوينيّ والتشريعيّ والجزائيّ) وإبطالها؛ ولأجل ذٰلك لم ألحظ ما بين الأسباب من اشتراكٍ وتباينٍ من حيث طبيعة (الميدان العلميّ) الّذي تنتمي إليه أو ارتباطها بأي جانب من الجوانب الإنسانيّة المؤثّرة في عمليّة المعرفة. ولٰكن بما أنّني مقبلٌ على معالجة هٰذه الأسباب لأبيّن الخلل الجوهريّ الّذي أدّى إلى نشوئها والتأثّر المعرفيّ بها؛ فقد بدا لي أن أصنّفها من جديدٍ تصنيفًا آخر مناسبًا لعمليّة العلاج، أي أن أصنّفها تصنيفًا معرفيًّا، وذٰلك لسببين:

الأوّل: هو أنّه قد تبيّن خلال تحليل الأسباب السالفة وبيان قيمتها المنطقيّة أنّ الخلل الكامن وراء الاستناد إليها، يرجع إلى مخالفة منهج العقل البرهانيّ، إمّا في ضوابط الاستنتاج، وإمّا في استعمال مبادئ غير صالحةٍ للإنتاج، وهٰذه المبادئ تدور بين الوهميّات والمقبولات والمشهورات والانفعاليّات، وقد تبيّن أنّ كلًّا من المقبولات والمشهورات المستعملة في أسباب الإلحاد ينتميان تارةً إلى ما يسمّى بالمجتمع العلميّ التجريبيّ الّذي يتبنّى المنهج التجريبيّ المتطرّف في استقاء المعرفة، وتارةً إلى ما يسمّى بالفلسفة والفلاسفة. وبما أنّ الاستنتاجات الخاطئة وكذا الوهميّات يقعان في مضادّة أوليّات العقل الّتي محلّ بيانها وتصحيح فهمها إمّا في منهج العقل وإمّا فيما يسمّى الفلسفة الأولى؛ لأجل ذٰلك أصبحت الأسباب كلّها بلحاظ منشإ الاعتماد عليها منقسمةً إلى ثلاثة أقسامٍ، قسمٍ يرجع إلى جهةٍ عقليّةٍ صرفةٍ وفلسفيّة، وقسمٍ يرجع إلى ما

جهةٍ تسمّى بالعلميّة والتجريبيّة، وقسمٍ يرجع إلى جهةٍ نفسيّةٍ انفعاليّةٍ. وبما أنّ المراد الآن هو بيان مفاتيح معالجة هٰذه الأسباب من حيث نفسها، لا بلحاظ مصحح الاستناد إليها عمومًا، كان من المناسب أن أصنّفها تصنيفًا جديدًا متفرّعًا على التقسيم السابق.

الثاني: أنّه قد اشتهر في ألسنة كثيرين إسناد الإلحاد إلى أسبابٍ فلسفيّةٍ تارةً وأخرى (علميّةٍ)، كما أنّ معاضدة الإلحاد جاءت تارة بلباسٍ فلسفيٍّ وتارةً بلباسٍ علميٍّ تجريبيٍّ، فلذٰلك كان التطرّق إلى الأسباب من زاوية هٰذا التصنيف في مقام عرض مفاتيح العلاج ذا أهمّيّةٍ في مقام مخاطبة الباحثين عمومًا والملحدين خصوصًا.

ومن هنا ولأجل هٰذين السببين ارتأيت أن أصنّف أسباب الإلحاد تصنيفًا ثلاثيًّا: الأوّل الأسباب العقليّة المحضة (الفلسفيّة)، والثاني الأسباب (العلميّة التجريبيّة)، والثالث الأسباب النفسيّة؛ وذٰلك تمهيدًا للدخول في المقصود الأساس، وهو عرض مفاتيح العلاج الخاصّة بكلّ نوعٍ من هٰذه الأسباب.

هٰذا، وقد يتساءل المرء لماذا مفاتيح العلاج، وليس الردود أو المعالجات الشاملة؟ والجواب واضحٌ لمن أدرك حقيقة هٰذه الأسباب؛ إذ كثيرًا ما يكون السؤال بسيطًا لا يتعدّى بضع كلماتٍ، ولٰكنّ الإجابة عنه بالنحو التامّ تقتضي كتابة كتابٍ بل كتبٍ، فكيف بأسئلةٍ متعدّدةٍ في

موضوعاتٍ مثل موضوعات المسألة الإلحاديّة. وكثيرًا ما يكون المخاطبون متفاوتين في الهمم والقابليّات، فيلزم بمقتضى الحكمة الرفق في الخطاب، بأن يعطى كلٌّ منهم ما يناسبه، المختصر لمن يناسبه الاختصار، والمفصّل المستقصى لمن يناسبه ذلك؛ ولذا كان الغرض من عرض مفاتيح العلاج أمرين: الأوّل: إعطاء المختصر لمن يرضيه ويكفيه. والثاني: التمهيد لطالب التفصيل والاستقصاء وصاحب الهمّة والقابليّة العالية؛ إذ سيكون لي معه بحوثٌ مستقبليّةٌ ترعى التفصيل في معالجة كلّ سببٍ بنحوٍ مستقلٍّ.

وكيفما كان أشرع فيما يلي بعرض التصنيف المعرفيّ لأسباب الإلحاد، ثمّ أتبعه بعرض مفاتيح العلاج لكلّ صنفٍ منها.

التصنيف المعرفي لأسباب الإلحاد

أصبح واضحًا أنّ الأسباب والعوامل الّتي تقف وراء الموقف الإلحاديّ تنقسم من جهة منشئها المعرفيّ إلى ثلاثة أصنافٍ: الأوّل عقليٌّ فلسفيٌّ، والثاني تجريبيٌّ متعلّقٌ بالعلوم الطبيعيّة، والثالث نفسيٌّ انفعاليٌّ. وفيما يلي عرض ما يندرج تحت كلٍّ منها مستخرجًا ممّا سبق عرضه في التصنيف الموضوعيّ.

أمّا الأسباب العقليّة المحضة (الفلسفيّة) فهي ستّةٌ:

1. البناء على عدم وجود منهجٍ حقيقيٍّ لإثبات ما هو خارج حرم

التجربة الحسّيّة، وبالتالي يكون الوجود الإلٰهيّ موضوعًا غير قابلٍ للإثبات اليقينيّ.

2. البناء على عدم وجود أوّليّاتٍ عقليّةٍ مطلقة الصدق بحيث تكون مستقلّةً عن التجربة الحسّيّة، وبالتالي يكون إثبات الوجود الإلٰهيّ متوقّفًا على سبق التسليم بوجود ما لا وجود له.

3. البناء على أنّ وجود الشرّ والنقص في العالم يتنافى مع كون العالم مصنوعًا من قبل إلٰهٍ عاقلٍ وحكيمٍ، وبالتالي يكون العالم الموجود ناشئًا عن أسبابٍ طبيعيّةٍ عمياء لا وعي لها ولا غاية.

4. البناء على أنّ كلّ ما لا يمكننا تخيّله وإحضار صورته في أذهاننا، فهو ليس بشيءٍ، وإنّما مجرّد لفظٍ فارغ المعنى، وبالتالي فكلّ ما نفرض أنّه لا يخضع للزمان والمكان ولا يتّصف بالجسميّة سيكون مجرّد فرضٍ لفظيٍّ لا معنى له، وهٰذا الأمر ينطبق على فكرة الإلٰه الّذي يدعيه المؤلّهون، حيث يعدّونه علّةً لكلّ جسمٍ وزمانٍ ومكانٍ، فيسلبون عن الإلٰه كلّ ما هو ضروريٌّ كي يكون الكلام عنه كلامًا عن شيءٍ ما، وكلامًا ذا مدلولٍ حقيقيٍّ.

5. البناء على أنّ عدم وجود فارقٍ بين المعاناة والمحن الّتي يواجهها المؤمنون بوجود إلٰهٍ، وتلك الّتي يواجهها الّذين لا يؤمنون بوجوده، لا يتناسب مع فكرة وجود تدبيرٍ ورعايةٍ من الإلٰه للّذين يؤمنون به،

وبالتالي لا يمكن القول إنّ هناك علاقةً تدبيريّةً تكوينيّةً يقوم بها هٰذا الإلٰه تجاه عالم الإنسان.

6. البناء على أنّ اشتمال التعاليم الدينيّة على أفكارٍ وتعاليم منافيةٍ لمعايير الخير وعلوم وقوانين العصر أوّلًا، ثمّ فساد حال المتديّنين في أفكارهم وأعمالهم وتدبير أمورهم ثانيًا، ثمّ تعدّد وتنوّع الأديان واختلافها بشكلٍ كبيرٍ ثالثًا، كلّ ذٰلك لا يتناسب مع كون الأديان قد وجدت ونشأت عن مصدرٍ إلٰهيٍّ يتوخّى صلاح البشر وخيرهم، وبالتالي فلا يمكن القبول بإلٰهيّة الأديان الموجودة؛ لأجل ما نراه من اختلالٍ فكريٍّ ونفسيٍّ وإداريٍّ وحضاريٍّ، وما نجده من اختلافٍ عقديٍّ وسلوكيٍّ، في فكر المتديّنين وحياتهم.

وأمّا الأسباب المنسوبة إلى التجربة والعلوم الطبيعيّة فهي أربعةٌ:

1. إحدى (النظريّات) المطروحة في فيزياء الكوانتم والّتي تفسّر سلوك بنية الذرّة وسلوك فوتونات الضوء بأنّها لا تخضع لأيٍّ من القوانين الطبيعيّة الّتي نألفها، كامتناع التناقض والعلّيّة، وبالتالي لا يتوقّف تكوّن الكون على علّةٍ فاعلةٍ مغايرةٍ له.

2. بعض النظريّات المطروحة في علمي الفيزياء الكونيّة والأحياء القاضية باستناد عمليّة تكوّن الكون على الصعيدين الحيّ وغير الحيّ إلى خصوصيّات الكون الذاتيّة والعلاقات الّتي تقوم بين مكوّناته

الكافية لانتقال الكون من الحالات البسيطة إلى التعقيد والتنوّع الموجود حاليًّا. وهما نظريّتا الانفجار الكبير والتطوّر.

3. بعض (النظريّات) المطروحة فيما يسمّى بعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا حول أصل الدين، حيث تدّعي أنّه بشريٌّ بنحوٍ مطلقٍ؛ اعتمادًا على ملاحظة المشتركات والمختلفات، ومن خلال ملاحظة علاقة الأفكار الدينيّة بالأحوال الاجتماعيّة والاقتصاديّة والبيئيّة.

4. بعض (النظريّات) المطروحة في علوم البيولوجيا والنفس والاجتماع في تفسير سلوك الإنسان والمجتمعات القاضية بوهميّة فكرة الإرادة الحرّة، ومسؤوليّة الإنسان عن سلوكه.

أمّا الأسباب النفسيّة الانفعاليّة فهي أربعةٌ:

1. الرغبة الشديدة بالتحرّر والاستقلاليّة والنفور من حالة العبوديّة والتبعيّة والمسؤوليّة عن الأفعال والتعرّض للمساءلة والمحاسبة. وهٰذه تقود إلى رفض فكرة وجود دينٍ ووجود إلٰهٍ حاكمٍ ومسيطرٍ.

2. الاشمئزاز من السلوك المتعصّب والدمويّ لبعض المنتمين إلى الأديان، والحاصل باسم الدين والإله. وهٰذا ما يقود إلى رفض الدين وكلّ ما يحتويه بداخله، حتّى أصل وجود إلٰهٍ.

3. الانبهار الشديد بالنجاح الإداريّ والاجتماعيّ والسياسيّ والصناعيّ

والتقنيّ الّذي أنتجته العلوم التجريبيّة والمجتمعات المتحرّرة من سطوة السلطة الدينيّة، في ظلّ المعاناة المريرة الّتي ترزح تحتها المجتمعات الدينيّة في شتّى المجالات، بحيث يؤدّي ذٰلك إلى اعتبار طريق الخلاص متمثّلًا بالتحرّر من كلّ اعتقادٍ بواقعيّة الدين وخيريّته، ومن كلّ اعتقادٍ بوجود إلٰهٍ يرعى صالح الإنسان.

4. التألّم والمعاناة الشديدين من جرّاء التعرّض إلى المصائب والمحن، أو رؤية من يصاب بها وتحلّ عليه الكوارث والنكبات دون أن يرى أيّ علاماتٍ للتدخّل الإلٰهيّ لإنقاذهم وإعانتهم، فتصير نفسه ممتلئةً بالغيظ والغضب الّذي لا يجد معبّرًا عنه أفضل من التمرّد على كلّ اعتقادٍ بأنّ هناك إلٰهًا يرعى ويدبّر.

هٰذا تمام الكلام في التصنيف المعرفيّ لأسباب الإلحاد، وفيما يلي أدخل في طرح مفاتيح العلاج لكلّ صنفٍ منها، بلحاظ ما يقتضيه ذٰلك الصنف من معايير وضوابط تفتح الباب أمام فهم الخلل الكامن في هٰذه الأسباب، ولٰكن دون الدخول التفصيليّ في معالجة كلّ سببٍ منها بنحوٍ مستقلٍّ، بل أترك ذٰلك إلى فرصةٍ أخرى على طريق العمل لإيجاد العلاج الشامل والتامّ للحالة الإلحاديّة برمّتها.

مفاتيح العلاج للأسباب العقلية (الفلسفية)

يراد هٰذه المفاتيح أن تعمل على تحديد مكامن الخلل الحقيقيّة والجوهريّة في الأسباب الفلسفيّة الّتي هي الأسباب الأساسيّة كما سيتّضح لاحقًا، بحيث يصبح سبيل الحلّ للمشكلة الإلحاديّة جليًّا أمام مرأى العقل؛ وعند ذٰلك لا يحتاج الباحث عن الحقّ إلّا إلى أن يبذل جهدًا لتفهّمها والتعمّق فيها حتّى تنكشف له معالم الطريق، وتتساقط عن ذهنه عوالق الأيّام السالفة الّتي خلّفتها المنظومة التعليميّة الرسميّة في كيفيّة تقديمها للعلوم العقليّة والفلسفيّة وعلم المنطق على وجه الخصوص، إذ سيتّضح خلال هٰذه المفاتيح كيف أنّ مجموعةً من الأخطاء الفادحة قد أصبحت في عصرنا من المشهورات السائدة والمعتمدة دون أيّ وجه حقٍّ، إنّما اعتمدت تقليدًا واتّباعًا لمجموعةٍ من الشخصيّات الّتي برزت واشتهرت لعوامل عديدةٍ أقلّ ما يقال عنها إنّها ليست علميّةً ولا موضوعيّةً، بل سياسيّةٌ وإيديولوجيّةٌ. وسوف أركّز في هٰذه المفاتيح على أهمّ الأخطاء المرتبطة بالأسباب الفلسفيّة للإلحاد، أعني مسألة وجود منهجٍ، ومسألة الصدق المطلق لأوّليّات العقل، مع الاهتمام ببيان النقاط الأساسيّة الّتي سبّبت وتسبّب اختلال الفهم والحكم فيها، وهٰذا ما سيقود القارئ مباشرةً - متى ما وعاها جيّدًا - إلى فهم علاجات الأسباب المختلفة الّتي سبق ذكرها.

ومن هنا، ومع ربط أساس المشكلة الإلحاديّة بأسسٍ منطقيّةٍ وفلسفيّةٍ وقع فيها الاختلال والتحريف عبر التاريخ، فلا يتوقعنّ القارئ الكريم بأنّه بالإمكان - في هٰذا المختصر - القيام بعرض كلّ ما شأنه أن يجلو حقيقة المسألة ويكشف حلولها؛ فإنّ هٰذا ما يقتضي بحثًا منطقيًّا وفلسفيًّا مستقلًّا يتقصّى جذور المشكلات بنحوٍ مبسوطٍ ويستوعب طرح حلولها بنحوٍ مستوفٍ، وهٰذا ما سيكون على عهدة بحثٍ مستقلٍّ لاحقٍ كما سبقت الإشارة من قبل. ومن هنا يتجلّى لك - أيّها القارئ العزيز - بنحوٍ أكبر ممّا سبق السبب الجوهريّ في تسمية هٰذه المعالجات بالمفاتيح؛ فهي فعلًا مجرّد مفاتيح متى ما أخذ بها الباحث الصادق، ويمّم وجهه صوب البحث الجادّ متجرّدًا من العواطف والانفعالات، فإنّه سيصل في نهاية الأمر إلى حيث تتجلّى أمامه الحقيقة الّتي لا يعود معها للمشكلة الإلحاديّة وجودٌ إلّا في تاريخ الأفكار.

المفتاح الأول: تصحيح الخلل المتعلق بأقسام القضية

يتمثّل هٰذا المفتاح بالالتفات إلى المنشإ الحقيقيّ الكامن وراء دعوى عدم وجود معيارٍ معرفيٍّ لإثبات الوجود الإلٰهيّ، وهو السبب الأوّل من الأسباب الفلسفيّة كما سبق. ولمعرفة ذٰلك على الباحث أن يقوم بالرجوع في الزمن إلى ما يزيد عن ثلاثة قرونٍ، بدءًا من عند ديفيد هيوم، مرورًا بإيمانويل كانط، ثمّ الوضعيين أمثال كونت ودوركايم ووصولًا إلى أعضاء حلقة فيينا وبرتراند رسل في القرن العشرين. ليرى كيف أنّه تمّ اعتبار علم المنطق صوريًّا فقط، واعتبرت الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) فاقدةً لضوابط المعرفة العلميّة، فحُصِر مصطلح العلوم في نوعين فقط، وهما العلوم التجريبيّة والعلوم الرياضيّة، بل جُعل إطلاقه مفردًا خاصًّا بالدلالة على العلوم التجريبيّة فقط، وعلى رأسها الفيزياء النظريّة. فالعقل بحسب ما شاع بينهم وكما هو مشهورٌ الآن، لا يملك إلّا منطقًا صوريًّا لا يصلح لتمييز الصواب عن الخطإ، بل إنّ المرجع في تحديد الصواب والخطإ هو التجربة الحسّيّة، وبما أنّها لا يمكن أن تنال الموضوعات الفلسفيّة، وبما أنّ عمل العقل محدودٌ أبدًا بحدودها، كانت النتيجة المباشرة لذٰلك عندهم هي أنّه لم يعد للفلسفة الأولى، إلّا أهمّيّةً تاريخيّةً، أمّا علميًّا فالباب موصدٌ أمامها.

إلّا أنّ مرجع اتّخاذهم لهٰذا الموقف من المنطق - بأن جعلوه صوريًّا

محضًا - ومن الفلسفة الأولى - بأن جعلوا قيمتها تاريخيّةً فقط - لم يكن تجريبيًّا ولا رياضيًّا، بل كان خللًا منطقيًّا خالصًا، ومسألةً معرفيّةً سابقة على كلّ العلوم الخاصّة، ومستقلّةً عنها؛ وذٰلك عندما[1] حصروا أوصاف أيّ موضوعٍ في نوعين من الأوصاف والمحمولات فقط، وهما: **أوّلًا:** الوصف المتضمَّن في معنى الموضوع وسمّوه بـ (الوصف التحليليّ)[2] مثل: (الأربعة عددٌ). **ثانيًا:** الوصف المضاف إلى الموضوع من خارج ذاته وسمّوه بـ (الوصف التركيبيّ)[3] مثل: (الماء يغلي). وجعلوا طريق

---

[1] ليس هٰذا هو الخلل المنطقيّ الوحيد، بل هناك مواضع خللٍ أخرى وأساسيّةٌ مثل التمييز المفرط والخاطئ بين العقليّ والتجريبيّ وبين المنطقيّ والواقعيّ، وبين القبليّ والبعديّ وبين قضايا الوجود وقضايا العلاقات ممّا ستأتي الإشارة إليه مجملًا خلال البحث، إلّا أنّها جميعها ترجع إلى الخلل الأساسيّ الّذي أشير إليه في المتن حول التمييز بين التحليليّ والتركيبيّ كما سيتين خلال البحث. ويضاف إلى هٰذه الاختلالات الخلل الناشئ عن إهمال التمييز بين الارتباط الذاتيّ والارتباط الاتّفاقيّ بين الأوصاف وموضوعاتها، وعن اعتبار المعاني الكلّيّة مجرّد أسماء، وعن رفض فكرة الماهيّة والجوهر وعن الإفراط في اعتبار أساس الأفكار كلّها من الحسن الداخليّ والخارجيّ، ورفض وجود معاني يدركها العقل ويتصوّرها بنحوٍ مستقلٍّ وموضوعيٍّ، وغير ذٰلك من مسائل تقبع خلف هٰذا الخلل، ستأتي الإشارة إلى العديد منها خلال هٰذا المفتاح وفي المفتاحين الثاني والثالث.

[2] وهو ما يسمّى بالذاتيّ المقوّم في اصطلاحات المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي ستأتي الإشارة إليه قريبًا.

[3] وهو ما يسمى بالعرض الغريب، والمحمول بالعرض في اصطلاحات المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي ستأتي الإشارة إليه قريبًا على أنّه سيأتي أنّ أصل التقسيم والتمييز بين

إدراك الأوّل عبر تحليل نفس الموضوع، أمّا طريق إدراك الثاني فعبر المشاهدة والمعاينة للإضافة والتركّب. وبالتالي كانت النتيجة الّتي صرّحوا بها، وهي أنّ كلّ وصفٍ مضافٍ ومركّبٍ مع الموضوع يمكن ألّا يكون مضافًا ومركّبًا معه، ولا يلزم من نفيه التناقض[1]. وهٰذا ما عنى بطبيعة الحال، اعتبار العلم بالأوصاف التركيبيّة محدودًا بحدود المشاهدة والمعاينة لتركّبها وإضافتها إلى الموضوع[2]، والّتي منها وصف الوجود والتحقّق.

لقد كانت النتيجة المباشرة لذٰلك أنّه لم يعد للمشاهدة الحسّيّة أيّ قابليّةٍ لإثبات اضطراد الأوصاف الّتي تعلم من خلالها، بل أصبح العلم بأوصاف المحسوسات مهما كانت متكرّرةً علمًا محدودًا بحدود الحسّ فإذا زال الحسّ لا يمكن أن نعلم ببقاء أيّ شيءٍ أو باستمرار ما ألفناه في

التحليليّ والتركيبيّ هو تقسيمٌ وتمييزٌ مختلٌّ.

(1) وهٰذا الأمر صرّح به كانط في نقضه للدليل الأنطولوجيّ على الوجود الإلٰهيّ، وصرّح به هيوم في تمييزه بين القضايا الّتي تقوم على العلاقة بين المفاهيم والقضايا الّتي تقوم على العلاقة بين الوقائع، حيث ترتبط الأولى بالتناقض، بخلاف الثانية، فإنّها لا تعتمد على التناقض، ولا يكون أيّ فرضٍ فيها متناقضًا، وإنّما قد يكون مخالفًا لما جلبه الإحساس بالواقع فقط.

(2) فلا يمكننا أن نعرف صدق القضايا التركيبيّة إلّا في حدود المشاهدة والمعاينة لذٰلك التركّب.

الماضي على النحو نفسه مستقبلًا. فالنار المحرقة اليوم يمكن أن تكون مبرّدة غدًا، والماء الّذي كان يبلّل بالأمس يمكن أن يحرق اليوم، فكلّ الوقائع محدودةٌ بما نحسّه منها، وليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأيّ شيءٍ مستقبليٍّ منها، بأنّه سيكون على طبق ما مضى. بل ليس هناك إلّا أنّنا اعتدنا وألفنا ذٰلك كما يرى هيوم[1]، أو أن ذهننا محكومٌ مقهورٌ بأن يراها كذٰلك كما يرى كانط[2].

آثار الخلل في تقسيم القضايا

لقد أدى هٰذا الخلل في فهم أنحاء العلاقة بين الموضوعات وأوصافها وضوابط هٰذه الأنحاء، إلى نشوء المشكلتين المستعصيتين والمشهورتين، الأولى هي مشكلة الاستقراء والتجربة الحسّيّة الّتي أثارها ديفيد هيوم، وبقيت قائمةً إلى الآن دون أن يستطيع أحدٌ حلّها. والثانية هي مشكلة الميتافيزيقا[3] الّتي لا ينطبق على أوصاف موضوعاتها أنّها متضمّنةٌ في معناها (تحليليّةٌ)، ولا أنّها أوصافٌ تشاهد وتعاين مضافةً

---

[1] تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ترجمة د. محمد محجوب، صفحة 72.

[2] نقض العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، تمثيلات التجربة، التمثيل الثاني.

[3] يرجع طرح هٰذه المشكلة أيضًا إلى هيوم الّذي دعا في آخر فقرةٍ من كتابه المشهور إلى رمي الكتب الميتافيزيقيّة والفلسفيّة في النار؛ باعتبار أنّها أوهامٌ وسفسطةٌ؛ وحجّته أنّها ليست من الرياضيات الّتي تعرف بالعلاقة بين المعاني، ولا من التجريبيّات المدركة بالحسّ.

مركّبةً معها (تركيبيّةٌ). وبالتالي لم يعد للقضايا الميتافيزيقيّة أيّ محلٍّ في خريطة التفكير العلميّ والمنطقيّ، وبقي الجدل حول مشروعيّتها العلميّة قائمًا إلى الآن، إلّا أنّ المشكلة في حقيقتها - كما أشرت مسبقًا - ليست مشكلةً حول الاستقراء، ولا مشكلةً حول علميّة الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا)، بل المشكلة الحقيقيّة تكمن في ذٰلك الخلل المنطقيّ الّذي أدّى إلى نشوء هٰتين المشكلتين بوصفه نتيجةً طبيعيّةً ومنطقيّةً له.

ولٰكن وفي المقابل، لم يكن لهٰتين المشكلتين أيّ وجودٍ في المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي تمّ اكتشافه وتنقيحه وضبطه قبل أن يولد ديفيد هيوم وإيمانويل كانط بأكثر من خمسة عشر قرنًا من الزمان[1]. والسبب في ذٰلك هو أنّ تقسيم أوصاف الموضوعات بحسب هٰذا المنهج ليس ثنائيًّا بل ثلاثيًّا خلافًا لتقسيم **كانط** الّذي مهّد له **هيوم**. ومضافًا إلى القسمين السابقين يوجد قسمٌ ثالثٌ متوسّطٌ بينهما، ويسمّى في اصطلاح المنهج العقليّ البرهانيّ بـ (العرض الذاتيّ) ويشترك مع القسم الأوّل (التحليليّ، المقوِّم) في أنّهما معًا مرتبطان بالموضوع ارتباطًا ذاتيًّا، بينما يبقى الثالث

---

[1] وذٰلك على يدي أرسطو طاليس في القرن الرابع قبل الميلاد، وقام المتخصّصون اللاحقون بتوسيعه وتفصيله وتعميقه، ولا زال الحال كذٰلك إلى الآن، رغم تعرّضه لكثيرٍ من التشويه والاقتطاع على مرّ التاريخ من قبل متكلّمي الأديان ومحدّثيهم. هٰذا وقد تطرّقت إلى مجموعةٍ من التفاصيل الّتي تخصّ المسألة في كتابي (الفلسفة.. تأسيسها تلويثها تحريفها)، نشر أكاديمية الحكمة العقليّة لعام 2014.

(التركيبيّ، العرض الغريب) لوحده متوقّفًا في ارتباطه بالموضوع واتّصاف الموضوع به على إضافة شيءٍ زائدٍ على ذات الموضوع، وذٰلك مثل غليان الماء؛ فإنّه متوقّفٌ على انضمام الحرارة أو النار وما شاكل ذٰلك إلى الماء[1].

جوهر المشكلة في هٰذا الخلل والتمهيد للعلاج

ما بالذات وما بالعرض

لقد غفل كانط ومن قبله هيوم[2] وتبعهم على ذٰلك سائر المتأثّرين بهم، عن أنّ أحكامنا كلّها هي علاقاتٌ بين معانٍ، وأنّ العلاقة بين أيّ معنيين تنقسم بشكلٍ أساسيٍّ إلى ما بالذات وما بالعرض؛ لأنّ أوّل ما

---

[1] هناك مشكلةٌ أخرى في هٰذا التقسيم لا تقلّ خطورةً عن هٰذه المشكلة، وهي توجب إسقاط أصل التسمية والتفرقة على أساس التحليل والتركيب وحذفها بشكلٍ تامٍّ من كتب المنطق؛ إذ إنّ كلّ حكمٍ قائمٍ على التحليل من حيث مسوّغه، وكلّ حكمٍ يتمّ بالتركيب من حيث صورته، ولٰكنّ الدخول في هٰذه النقطة هنا لا يناسب على الإطلاق لاحتياجها إلى عرض مجموعةٍ من المقدّمات تتعلّق بحقيقة الحكم ومسوّغه الّذي تضمّن منشأ انتزاع المحمول في لحاظ الموضوع، وهٰذا ما يحتاج إلى التعرّض تفصيلًا إلى تقسيم أنحاء التضمّن والتفرقة بين التضمّن في اللحاظ والتضمّن في الملحوظ، وكيفيّة اختلاف الحكم بحسبها. ومع ذٰلك فسوف يأتي ما يتعلّق به بالمقدار المناسب هنا وفي المفتاح الثاني.

[2] في الحقيقة أنّ بداية الخلل تبدأ من جون لوك، ولٰكنّها تتجلّى أكثر في كلام هيوم وكانط.

يتفرّع عن ملاحظة ذوات المعاني بما هي طرف علاقةٍ ما، هو ملاحظة مستند تلك العلاقة - أيّ طرفها حقيقةً - من كونه صرف ذوات المعاني فقط، أو هي مع أمرٍ زائدٍ على ذواتها. وهٰذا التقسيم يسري في كلّ أنواع المعاني بما هي معانٍ وأشياء وذواتٌ، سواءٌ كان مصدر حضور تلك المعاني عندنا هو الحسّ أو الوجدان الباطنيّ أو العقل أو أيّ شيءٍ آخر. فقولنا: (الماء يغلي) هو إدراكٌ لعلاقةٍ بين الماء والغليان، فهل هٰذه العلاقة لذات المعاني أي لذات الماء وذات الغليان، أو أنّ هناك أمرًا آخر ينضمّ إلى الماء ليصيبه الغليان؟ وقولنا: (التسعة مربّع الثلاثة) عبارةٌ عن إدراكنا لعلاقةٍ بين التسعة ومربّع الثلاثة، فهل هٰذه العلاقة مستندةٌ إلى ذات المعاني أو إلى أمرٍ خارجٍ عنها لا بدّ أن يكون منضمًّا ومضافًا إليها؟ وكذا الحال في قولنا: (الشيء الفاقد لوصف ما في نفسه لا يوجد له ذٰلك الوصف بالنظر إلى نفسه)، فهو إدراكٌ لعلاقةٍ بين معنيين، الأوّل هو الشيء الفاقد للوصف، والثاني وجود ذٰلك الوصف مع بقاء الشيء على حاله. ومثله قولك: (إنّك تقرأ كتابي الآن) فهو إدراكٌ لعلاقةٍ بين ذاتك وبين قراءتك للكتاب.

مناشئ تعلق الإدراك بالمعاني

إنّ أحكامنا جميعًا بلا استثناءٍ علاقةٌ بين معانٍ، وهٰذه المعاني: معانٍ وذواتٌ في نفسها وليس إدراكنا لها هو الّذي يجعلها معاني وذواتٍ

وأشياء، بل إنّ إدراكنا يتعلّق بما هو معنى ما في نفسه؛ ولٰكنّ منشأ تعلّق الإدراك مختلفٌ: **فقد يكون** الارتباط الحسّيّ المباشر بالأشياء جالبًا لمعاني مثل اللون والامتداد والنور والعتمة والحلاوة والنبات والأشجار والحيوانات وسائر المحسوسات. **وقد يكون** الوجدان الباطنيّ جالبًا لمعاني مثل الخوف والأمن والسرور والحزن والإرادة والاختيار. **وقد يكون** العقل نفسه يدرك معاني عمّا يجلبه الحسّ والوجدان مثل الشيء والموجود والذات والوحدة والعدد والعلّة والمادّة والفاعل والمنفعل والغاية والكمال والنقص والحسن والقبيح والخير والشرّ. **وقد يكون** العقل نفسه يدرك فعله وإدراكه، ويعقل عنه معاني مثل المفهوم والمصداق والحكم والتصوّر والصدق والكذب والحمل والإيجاب والسلب والتحليل والتركيب والنسبة والتقييد والدليل والبرهان. **وقد يكون** فعل الخيال منشأً لإدراك معانٍ مثل الجمل الطائر والتنّين الأزرق.

مناشئ التركيب في المعاني

إنّ كلّ واحدٍ من هٰذه المعاني **قد يكون** مركّبًا ومقيّدًا بعدّة معانٍ وحيثيّاتٍ، **وقد يكون** مفردًا بسيطًا. ثمّ إن تقييده **قد يكون** بفعل العقل تبعًا لخصوصيّاته مثل (الأربعة الّتي أضيف إليها اثنان)، (الشيء الفاقد في نفسه للوصف)، (الدائرة الّتي رسم في نصفها مثلّثٌ بحيث يكون قطرها أحد أضلاعه وملتقى الضلعين الآخرين على الخطّ المحيط بها).

وقد يكون حضر إلينا مقيّدًا مثل سائر الأشياء المحسوسة، فإنّ صورها تحضر عندنا مليئةً بمعانٍ وحيثيّاتٍ مجتمعةٍ مثل (صورة كتابي بين يديك بلونه الأبيض وحجمه الصغير...). **وقد يكون** بفعل الخيال الّذي يركّب ويؤلّف بينها مثل (التنّين الأزرق).

وبغضّ النظر عن منشإ حضور المعنى عندنا والتفاتنا إليه وإدراكنا له، وبغضّ النظر عن كونه مركّبًا أو بسيطًا، وبغضّ النظر عن منشإ التركيب؛ فإنّ جميع أحكامنا تقوم على ربط هٰذه المعاني. وربطنا إيّاها **إمّا** أن يكون مستندًا إلى ذاتها، أي بما لها من خاصّيّةٍ بنفسها بحسب مضمونها وطبيعة خصائصها، **وإمّا** ألّا يكون كذٰلك. وتبعًا لذٰلك يتبيّن لنا طبيعة العلاقة، وما إذا كانت علاقةً تدور مدار ذات المعنى أو لا؛ وبالتالي يمكن أن تكون معلومةً بنحوٍ ضروريٍّ أو لا. وإذا ما كانت معلومةً على نحوٍ ضروريٍّ، فهل هي كذٰلك على الإطلاق، أو بنحوٍ مقيّدٍ ومشروطٍ؟

الجوهر والعرض

وفي طريق التوسّع في ملاحظة ما يوجبه التقسيم إلى ما بالذات وما بالعرض، فإنّنا ننظر في طبيعة الأشياء الّتي ندركها بحسب ذاتها، لنجد أنّها تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الأشياء الّتي بطبيعتها أوصافٌ وأحوالٌ في شيءٍ آخر، مثل

اللون والحركة والطول والعرض والوحدة والكثرة والصدق والكذب والخوف والفرح. فاللون لون شيءٍ، والحركة حركة شيءٍ، والطول طول شيءٍ، وكذا العرض والوحدة والكثرة والصدق والكذب وسائر ما هو من هٰذا القبيل من المعاني الّتي تسمّى أشخاصها بأشخاص الأعراض ومعقولاتها بمعقولات الأعراض، والّتي هي جميعًا بحسب خصوصيّة ذاتها متقوّمةٌ بأن تكون في شيءٍ ما غيرها، وهو الموضوع الّذي توجد فيه ويقال عليه إنّها فيه.

الثاني: الأشياء الّتي هي بطبيعتها ذواتٌ بأنفسها، فلا تكون أوصافًا وأحوالًا في شيءٍ ما آخر غيرها، مثل الحجر والشجر والإنسان والشمس والقمر والخشب والحديد وسائر ما هو كذٰلك. فالحجر ليس حجر شيءٍ، ولا الإنسان هو إنسان شيءٍ، ولا الشجرة هي شجرة شيءٍ، وهٰكذا سائر الأشياء والذوات الّتي هي الموضوعات الأول الّتي فيها توجد الأحوال والأشياء الّتي من القسم الأوّل؛ ولذٰلك تسمّى أشخاصها بأشخاص الجواهر، وتسمّى معقولاتها بمعقولات الجواهر.

لوازم مترتبة على ما تقدم

إنّ هٰذا التقسيم والتصنيف للأشياء ومعانيها بحسب خصائصها يكشف عدّة أمورٍ تذكر مفصّلةً في البحوث المنطقيّة طبقًا لمنهج العقل البرهانيّ:

منها أنّها تكشف لنا كيف أنّ من المعاني ما هو بحسب خصوصيّته موجودٌ في شيءٍ غيره، سواءٌ كان هٰذا الغير محدّدًا، مثل الضحك الّذي يكون في الإنسان خاصّةً، أو ليس محدّدًا مثل اللون الّذي يكون في سائر الأجسام جماداتٍ ونباتاتٍ وحيواناتٍ.

ومنها أنّها تكشف لنا أنّ من المعاني ما هو بحسب خصوصيّته لا يكون في شيءٍ غيره، ولكن يكون له بحسب خصوصيته أن يوصف بمعان محددة تحكي ما له من خصوصية معينة خاصّة به أو مشتركة مع غيره الّذي يشاركه فيها؛ ثمّ يكون له تبعًا لذٰلك أحوالٌ وأعراضٌ خاصّةٌ به أو مشتركةٌ. وذٰلك مثل الإنسان الّذي - من جهةٍ - يوصف بأنّه حيوانٌ وأنّه جسمٌ كما يوصف الأسد والجمل والفيل وسائر الحيوانات، ولٰكنّه - من جهةٍ أخرى - يوصف بأنّ له خصوصيّة العقل بوصفها خصوصيّةً خاصّةً به في قبال سائر الحيوانات الّتي لكلٍّ منها خصوصيّته الخاصّة به. ثمّ وتبعًا لكلٍّ من هٰذين النوعين من الخصوصيّات: الخاصّة والعامّة، يكون للشيء أحوالٌ وأعراضٌ: منها ما هو خاصٌّ بالشيء، ومنها ما هو عامٌّ له ولغيره، مثل الإنسان الّذي يعرضه بنحوٍ خاصٍّ به أنّه مدبّرٌ لشؤونه وأموره وأنّه قابل لتعلّم الحرف والصناعات. كما يعرضه بنحوٍ عامٍّ - له ولغيره من الحيوانات - مثلًا أنّ نموّه الصحيح أو صحّة جسمه تعتمد على نوع الغذاء الّذي يتغذّى عليه.

وتبعًا لهٰذه التقسيمات وغيرها ممّا يذكر مفصّلًا في محلّه، نقوم بتحديد

أنحاء العلاقة بين المعاني، وضوابط كلّ علاقةٍ وخواصّها، ومن ثمّ معايير جعل إدراك كلٍّ منها مطابقًا لما عليه الشيء في نفسه دون تعمُّلٍ أو اختراعٍ من قبلنا، وكيفيّة توفير هٰذه المعايير في عمليّة المعرفة بها.

محط النظر المنطقي في عملية الحكم

ومن هنا، وبالنظر المنطقيّ والمعرفيّ، فإنّ ما يحدّد طبيعة أيّ حكمٍ هو نحو العلاقة بين أطرافه ومستندها بحسب خصوصيّاتها من جهة أنّها تتوفّر على معايير العلم بها بنحوٍ يقينيٍّ أو لا، أي من جهة حدود صدقها وكذبها؛ إذ إنّ غرض المنطقيّ والباحث المعرفيّ حصرًا هو تحديد معايير المعرفة والعلم بالمعاني وعلاقاتها. أمّا مسألة أنّ مصدر هٰذه المعاني هو الحسّ ومصدر تلك هو العقل أو أيّ شيءٍ آخر، فهٰذا يختلف باختلاف الموضوعات والمجالات الّتي نبحث عن العلم بها وبعلاقاتها وأحوالها وذٰلك بداعي تحديد نوع المبادئ المستعملة الّتي يتأسّس عليها العلم؛ إلّا أنّه مع ذٰلك لا يؤثّر شيئًا في مسوّغ الحكم. فنحن نحتاج إلى تطبيق معايير الحكم وملاحظة مستند العلاقة بين المعاني من جهة أنها بالذات أو بالعرض، في كلّ أنواع المعاني وباختلاف مناشئها ومصادرها رياضيّاتٍ وطبيعيّاتٍ وفلسفةٍ أولى وهلّم جرًّا.

ومن هنا ترانا في كلّ حكمٍ نقوم به ننظر في العلاقة بين المعاني وفي وجود شيءٍ لشيءٍ أو في شيءٍ، أو عدم وجوده. وحتّى في حكمنا بوجود شيءٍ ما على نحوٍ مطلقٍ، فإنّنا نحكم بعلاقةٍ بين معنيين: بين ما تصوّرناه

وبين كون ما تصوّرناه صادقًا على شيءٍ خارج إدراكنا؛ فعندما تقول: (إنّ الكائنات الفضائيّة موجودةٌ) فأنت تقول إن تصوّرك عن الكائنات الفضائيّة يصدق ويقال على شيءٍ بالفعل خارج نفسك وإدراكك. فالحكم بالوجود بهٰذا المعنى العامّ حاله حال سائر المعاني من كونه علاقةً بين معنيين.

اختلال التقسيمات المبتدعة في الحكم

وبناءً على ذٰلك، وبملاحظة كلّ هٰذه الأمور السابقة، لا تصل النوبة بنظر المنطقيّ والمعرفيّ لتقسيم الأحكام إلى قضايا الوجود والوقائع من جهةٍ، وقضايا العلاقات من جهةٍ أخرى. ولا إلى قضايا تحليليّةٍ وقضايا تركيبيّةٍ. ولا إلى قضايا قبليّةٍ وقضايا بعديّةٍ؛ إذ إنّ كلّ أحكامنا بنحوٍ ما هي أحكام علاقاتٍ. وكلّها بنحوٍ ما قضايا وجودٍ ووقائع. وكلّها بنحوٍ ما قائمةٌ على تحليل المعاني والنظر في حيثيّاتها. وكلّها بنحوٍ ما قائمةٌ على تركيبٍ بين المعاني في مقام الحكم. كما أنّ كلّ الأحكام مسبوقةٌ بممارسة الشعور الوجدانيّ والإحساس، ولا شيء من الأحكام هو فعل الوجدان والإحساس، بل إنّ كلًّا من الوجدان والإحساس يجلبان إلينا معاني وتصوّراتٍ فقط، أمّا الحكم بالعلاقة بين هٰذه المعاني والتصوّرات فيما بينها، فيستند حصرًا إلى ملاحظة ما تسوّغه معانيها وحيثيّاتها وقيودها من علائق وارتباطاتٍ.

الجهتان المنطقيتان لتقسيم الحكم

وبناءً على ذٰلك، كان التقسيم المستقيم والمناسب لغرض المنطقيّ والباحث في ضوابط المعرفة، هو تقسيم القضايا والأحكام من جهتين:

الأولى: هي الّتي تكلّمت عنها في بداية هٰذا البحث، أعني جهة تلقائيّتها وعدمها؛ باعتبار أنّ عمليّة المعرفة لا بد وأن تبدأ من معلوماتٍ، وأن تعتمد على معلوماتٍ مستقلّةٍ عن الحاجة إلى دليلٍ، إمّا عندنا وإمّا مطلقًا وبحسب نفسها، وقد مرّ في الفصل الأوّل أنّ هٰذه تنقسم إلى ثمانية أقسامٍ، أربعةٌ منها صالحةٌ للاعتماد عليها، وهي الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات. وأربعةٌ غير صالحةٍ للاعتماد عليها، وهي الوهميّات والانفعاليّات والمشهورات والمقبولات كما مرّ مفصّلًا، وسيأتي في المفتاح الثاني والثالث زيادة تفصيلٍ فيما يتعلّق ببعضها.

والثانية: من جهة مناط ومستند الحكم والربط بين المعاني الّتي هي أطراف الحكم، وهٰذه هي الجهة الّتي يعتمد عليها التقسيم الّذي يحدّد معايير الربط والاستنتاج الّتي سبق الإشارة إليها في الفصل الأوّل وفي بداية هٰذا المفتاح أيضًا. وهو ما سأفصّل الكلام فيه فيما يلي بالمقدار المناسب للمقام، وسأبيّن كيف أنّ إهماله قد أدّى إلى الوقوع في مشكلاتٍ عديدةٍ منها ما سبق ذكره أعلاه حول مشكلة الاستقراء ومشكلة علميّة الفلسفة الأولى، ومنها مشكلة طبيعة المسائل الرياضيّة والمسائل الفلسفيّة كما ستأتي الإشارة إليه.

وكيفما كان، واستنادًا إلى ما تقدّم، تصبح الطريق ممهّدةً كي أشرع بعرض التقسيم الصحيح[1] الّذي يتمّ تأسيس معايير تحصيل المعرفة الصحيحة في العلوم النظريّة انطلاقًا منه، وهو كما يلي:

التقسيم الصحيح لعلاقة أي موضوعٍ بأوصافه

إنّ أوصاف الموضوع (أيّ موضوعٍ) تنقسم بالقسمة الأوّليّة إلى قسمين:

الأوّل: أوصافٌ يوصف بها الموضوع بالذات، أي منشأ اتّصافه بها وموضوع اتّصافه بها هو صرف ذاته دون تأثيرٍ وتدخّلٍ وتوقّفٍ على شيءٍ آخر خارجٍ عنه، وذٰلك مثل أنّ الماء جسمٌ، والحمرة لونٌ، والأربعة زوجٌ، والخطّ إمّا مستقيمٌ وإمّا مائلٌ، وغير ذٰلك.

الثاني: أوصاف لا يوصف بها الموضوع بالذات، بل لو خلا

---

[1] إنّ تقسيم أوصاف الشيء إلى هٰذه الأنحاء يعتمد على مبادئ بيّنةٍ بنفسها، وإن كانت قد تعرض الشبهة فيها نتيجة سيطرة أحكامٍ وهميّةٍ أو انفعاليّةٍ كما هو الحال عند التجريبيّين. وهٰذه المبادئ هي قانون الهويّة وقانون العلّيّة وقانون السنخيّة ومفهوم الماهيّة والجوهر والكلّيّ والذاتيّ والعرضيّ. وسوف نأتي على ما يتعلّق بها وكيفيّة تأثير الأحكام الوهميّة على فهمها. إلّا أنّ تفصيل الكلام بما يليق بها سوف يكون على عهدة بحثٍ مستقلٍّ حول معالجة الأسباب الفلسفيّة كما سبقت الإشارة، ويمكن للقارئ الكريم إذا ما رغب في توسيع معرفته أن يرجع إلى كتابي (نهج العقل) نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة لعام 2014، الّذي بحثت فيه هٰذه النقاط بنحوٍ مستقلٍّ.

الموضوع وصرف ذاته لما كان لاتّصافه بذٰلك الوصف من سبيلٍ، وإنّما يوصف به فقط بتوسّطٍ ودخالةٍ وتأثير شيءٍ آخر خارج عنه لا بدّ أن ينضمّ بنفسه إليه في الواقع؛ حتى يوجد له ذٰلك الوصف، ولا بدّ أن يلحظ انضمامه في الإدراك إليه حتّى يسوّغ وصفه به وحمله عليه. وهٰذه هي الّتي تسمّى بالأعراض الغريبة، أي الأوصاف الّتي يكون اتّصاف ذات الموضوع بها اتّصافًا بالعرض[1] مثل اتّصاف المثلّث بأنّه معدنيٌّ أو خشبيٌّ، واتّصاف الإنسان بأنّه جالسٌ أو واقفٌ، والطاولة بأنّها أمامي، ومثل اتّصافك بأنّك تقرأ كتابي هٰذا، وما شاكل من هٰذه الأوصاف.

ثمّ إنّ القسم الأوّل - أي الأوصاف الّتي بالذات - ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الأوصاف الّتي يوصف بها الموضوع بالذات مع قصر النظر

---

[1] ليس المراد من الاتّصاف بالعرض نفي الاتّصاف الحقيقيّ كما يشتهر في بعض الأوساط، بل المراد أنّه ورغم كون الوصف الّذي بالعرض وصفًا حقيقيًّا - مثل (أنا جالسٌ وأكتب الآن)، إلّا أنّ منشأ الاتّصاف عوامل أخرى خارجةٌ عن ذاتي أنا وعن الكتابة، اتّفق أن انضمّت واجتمعت فوقعت منّي الكتابة في هٰذا الوقت. ومثل كون الماء حارًّا، فإنّ الحرارة وصفٌ حقيقيٌّ للماء، إلّا أنّ اتّصافه به ليس متوقّفًا على صرف ذات الماء ولا صرف ذات الحرارة، بل يحتاج إلى فعليّة انضمام شيءٍ زائدٍ على الماء وهو ملامسته للنار، فإذا لامس النار صار حارًّا ووصف بأنّه حارٌّ؛ وسيأتي زيادة توضيح هٰذا في الحاشية القادمة.

على ذاته ومن حيث نفسه، فتكون متضمّنةً في معناه وتسمى (المقوّمات)، مثل اتّصاف الأربعة بأنّها عددٌ، والحيوان بأنّه جسمٌ، والخطّ بأنّه مقدارٌ، والشجرة بأنّها نباتٌ، والإنسان بأنّه حيوانٌ، والمثلّث بأنّه شكلٌ، والنصف بأنّه أحد القسمين المتساويين، ونصف الثمانية بأنّه أربعةٌ.

الثاني: هو الأوصاف الّتي يوصف بها الموضوع بالذات، ولٰكن من حيث غيره، وبالقياس إليه فقط، فهي مع كونها تصف حال ذاته بحسب خصوصيّات ذاته، ولٰكنّها تحكي حاله بالنسبة وبالقياس إلى شيءٍ آخر، وهٰذه هي الّتي تسمّى بـ (الأعراض الذاتيّة). وذٰلك مثل اتّصاف الأربعة بأنّها نصف الثمانية، والماء بأنّه قابلٌ للتبخّر[1]، والمثلّث بأنّه مجموع

---

[1] فرقٌ بين وصف الماء بالتبخّر أو الحرارة والغليان، وبين وصفه بأنّه قابلٌ للتبخّر والحرارة أو الغليان، فالأوّل وصفٌ بما هو له بالعرض؛ لأنّه لا يصدق إلّا بشرط انضمام عاملٍ آخر بالفعل إلى الماء، وهو النار مضافًا إلى الشروط الأخرى، أمّا الثاني فهو وصفٌ بالذات ويدخل تحت العرض الذاتيّ؛ لأنّ اتّصاف الماء بالقابليّة لا يتوقّف على انضمام شيءٍ إلى ذاته، بل صرف ذاته هي تمام موضوع قابليّته لتلك الأمور، إلّا أنّها إنّما تحمل عليه وتدرك عنه إذا ما لوحظ بالقياس إلى النار والشروط الأخرى، وإنّما يوصف بها من حيث غيره فقط، لا بتوسّط غيره، أي في طول لحاظ الماء بالنسبة إلى ما هو خارجٌ عنه، لا في طول انضمام شيءٍ خارج عنه إليه. والأمر عينه يجري في المثال الآخر وهو اتّصاف الإنسان بأنّه قابلٌ للكتابة، إذ موضوع اتّصافه بالقابليّة هو ذات الإنسان ولٰكنّها تدرك عنه في ظرفٍ نسبته إلى غيره، وهي الأمور التي يتعلّق بها ومن خلالها

زاوياه الداخليّة يساوي مجموع أحدها مع الزاوية الخارجيّة المحاذية لها، أو أنّه يقبل بما هو مثلّثٌ أن يكون متساوي الأضلاع أو مختلف الأضلاع أو متساوي الساقين، أو أنّ المثلّثين الّذين يتساويان في خطّين من خطوطهما، وفي الزاوية الحادثة في كلٍّ منهما بين ذينك الخطّين هما مثلّثان متطابقان يساوي الضلع الثالث في كلٍّ منهما الآخر، والزاويتان الحادثتان على طرفيه في أحدهما تساويان مثيلتهما في الآخر. وأيضًا مثل أنّ الإنسان قابلٌ للتعلّم والكتابة، وغير ذٰلك من أوصافٍ تحكي حال ذات الشيء من حيث غيره دون أن يكون لغير صرف الذات دخالةٌ في ذٰلك الاتّصاف.

ومن هنا يصبح واضحًا بعد جمع أطراف الكلام أنّ أوصاف أيّ موضوعٍ أو قل ما يحمل على أي موضوع، إمّا أن يكون من المقوّمات، وإمّا أن يكون من الأعراض الذاتيّة، وإمّا أن يكون من الأعراض

العلم، وتقع بها وفيها وعليها الكتابة، أمّا اتّصاف الإنسان بالعلم الفعليّ والكتابة الفعلية فهو بالعرض؛ لأنّه إنّما يوصف بها إذا انضمّت أمورٌ أخرى زائدةٌ على ذاته. فكلّ إنسانٍ قابلٌ لتعلّم الكتابة، ولٰكن ليس كلّ إنسانٍ متعلّمٌ للكتابة بالفعل، بل قد يكون وقد لا يكون على التساوي؛ لأنّ فعليّة العلم الكتابة تتوقّف على انضمام شيءٍ زائدٍ إلى الإنسان، وهٰذا الشيء الزائد لا يوجد عند كلّ إنسانٍ، بل قد يوجد وقد لا يوجد على التساوي، وقد يبتلى إنسانٌ ما بمانعٍ دائمٍ منذ أن يولد، ولٰكنّ شيئًا من ذٰلك لا يلغي قابليّته كإنسانٍ للكتابة، وإن كان المانع موجودًا في شخص ذٰلك الإنسان دائمًا.

الغريبة. والمقوّمات هي في الجملة عين القسم الأوّل في تقسيم كانط - أي (التحليليّ) - والأعراض الغريبة هي في الجملة القسم الثاني فيه، أي (التركيبيّ). أمّا الأعراض الذاتيّة فليس لها وجودٌ في ذٰلك التقسيم.

المشاكل التي سببها إهمال التقسيم الصحيح

إنّه، ونتيجةً لإهمال التقسيم الصحيح لعلاقة المحمول بالموضوع؛ وقع النزاع بين إيمانويل كانط وأعضاء حلقة فيينا بالنسبة إلى طبيعة القضايا والمحمولات في علم الرياضيات، حيث جعل كانط الأوصاف الّتي توصف بها الموضوعات الرياضيّة من القسم الثاني (أي التركيبيّ)، ولٰكنّه جعل مشاهدتها ومعاينتها داخليّةً بعد أن عدّ المكان عيانًا داخليًّا، رافضًا وجود شيءٍ اسمه مكانٌ خارجيٌّ، بالتالي فإنّنا نعاينها في العيان المكانيّ الداخليّ أنّها متّصفةٌ بأوصافها ومركّبةٌ معها. ولٰكنّ أعضاء حلقة فيينا وبرتراند رسل عدّوها من القسم الأوّل، ورفضوا فكرة العيان المكانيّ ومسألة جعل المكان أمرًا داخليًّا؛ لأنّ كانط لم يخترع هٰذه الفكرة إلّا ليبرّر كيفيّة اتّصاف الموضوعات الرياضيّة بعيدًا عن الحسّ والتجربة؛ ليبرّر منشأ يقيننا بها[1]، بعد أن سلّم بأنّ الحسّ والتجربة لا تفيد يقينًا على

[1] إنّ محاولة كانط باءت بالفشل الذريع وبنفس اعترافه هو، ولٰكن دون أن يدري؛ إذ إنّه وفي مقام محاولاته الجدليّة لنقد الدليل الأنطولوجيّ على الوجود الإلٰهيّ، ذكر أنّ

الإطلاق، متابعًا في ذٰلك ديفيد هيوم. وهٰذا أمر صرّح به كانط جهارًا في بداية كتابه (نقد العقل المحض)؛ فهم جميعًا اتّفقوا على إخراج الميتافيزيقا من حدّ العلم، وقبلوا بالرياضيات والطبيعيّات علومًا، ولٰكنّهم اختلفوا في تصنيف الرياضيّات تحت أيٍّ من القسمين من قسمي القضايا، وحاروا في تبرير علميّة الطبيعيّات طالما أنّ أوصافها من قسم القضايا التركيبيّة، وهٰذا النزاع لا زال قائمًا حتّى الآن.

موقف المنهج العقلي البرهاني

من آثار إهمال التقسيم الصحيح

رغم احتدام كلّ هٰذه المشكلات واستمرارها إلى الآن، فإنه وبالنسبة إلى المنهج العقليّ البرهانيّ، لا معنى لكلّ هٰذه الخلافات والمشكلات، والسبب في ذٰلك عدّة أمورٍ:

القضايا التحليليّة وحدها يلزم من كذبها التناقض، أمّا الأحكام التركيبيّة فليس لها هٰذه الخاصّية. ولازم هٰذا الكلام مباشرةً هو أنّ الأحكام التركيبيّة لا يمكن أن يتعلّق بها اليقين؛ إذ كيف يمكن لليقين أن يوجد مع عدم لزوم التناقض من كذب ما ندركه. وبالتالي إمّا أن يتغيّر معنى اليقين إلى مجرّد حالةٍ سيكولوجيّةٍ لا قيمة لها حتّى باعتراف كانط، وإمّا أن تصبح الرياضيّات ليست يقينيّةً، وهٰذا يعني فشل جزءٍ أساسيٍّ من مشروع كانط الّذي صرّح به في بداية كتابه، وهو الكشف عن أساس منشإ يقيننا بالقضايا الرياضيّة.

1- الأعراض الذاتية هي ما يبحث عنه في العلوم

أوّلًا: إنّ نتيجة التقسيم الّذي بني عليه هٰذا المنهج، تقضي بأنّ الأوصاف الّتي هي أعراضٌ غريبةٌ ليست من الأوصاف الّتي من شأنها أن يبحث عنها في العلوم؛ لأنّها متبدّلةٌ ومتغيّرةٌ على الموضوعات الكلّيّة، وبالتالي فهي لا تقبل العلم اليقينيّ الضروريّ، بل إنّ الأوصاف الّتي يبحث عنها في العلوم هي خصوص الأعراض الذاتيّة للموضوعات ومقوّمات تلك الأعراض؛ لأنّ كلًّا من المقوّمات والأعراض الذاتيّة ترتبط بذات الموضوع بالذات، وبالتالي يوصف بها ما دام هو ذاته، وإلّا لزم التناقض، والتناقض محالٌ؛ ولذٰلك كانت المقوّمات والأعراض الذاتيّة معا قابلين للعلم اليقينيّ الضروري بهما، وبالتالي يتحقّق من خلالهما الغرض من البحث العلميّ؛ وبناءً على ذٰلك كانت محمولات القضايا في الرياضيّات من قسم الأعراض الذاتيّة، وليس من المقوّمات وحسب، وليست من الأعراض الغريبة مطلقًا.

2- دور التجربة في العلم بالأعراض الذاتية

ثانيًا: إنّ التجربة الحسّيّة - بناء على هٰذا المنهج - ليست الاستقراء الناقص، بل هي نحو ممارسةٍ للإحساس يختلف جوهريًّا عن الاستقراء؛ إذ إنّها تقوم على أساسٍ كيفيٍّ لا كمّيٍّ أفراديٍّ؛ ولذٰلك تعتبر فيها ملاحظة الوصف في ظروفٍ وأحوالٍ مختلفةٍ، وقد يكفي لإنتاج النتيجة

ملاحظة فردٍ واحدٍ في ظروفٍ مختلفةٍ، بينما يعتبر في الاستقراء ملاحظة أفرادٍ مختلفين سواءٌ اختلفت الظروف أم لم تختلف. والسبب الداعي إلى الملاحظة الكيفيّة هو اكتشاف ما إذا كان ذٰلك الوصف المحسوس من قسم الأعراض الغريبة، أو من قسم المقوّمات أو الأعراض الذاتيّة، فإذا ما اكتشف أنّه من الثاني صار وصف الموضوع الحسّيّ به وصفًا علميًّا ويدخل ضمن نطاق العلم بخلاف إذا ما تبيّن أنّه من الأوّل، أي الأعراض الغريبة.

3- معرفة الأعراض الذاتية من غير طريق التجربة

ثالثًا: إن الأعراض الذاتيّة لا يتوقّف اكتشافها دائما على التجربة الحسّيّة، بل هٰذا مخصوصٌ في الموضوعات الّتي نحتاج في معرفة مقوّماتها إلى أن نلجأ إلى التجربة الحسّيّة، أمّا فيما عدا ذٰلك، فإنّ العقل قادرٌ على أن يعلم بالأعراض الذاتيّة في طول المعرفة بمقوّمات موضوعات المسائل، متى كانت حقيقة هٰذه الموضوعات بمقوّماتها معلومةً بنفسها عند العقل، وإن تقدّم علمه بها ممارسة الإحساس الداخليّ والخارجيّ، وذٰلك كما في الموضوعات الرياضيّة والهندسيّة والموضوعات الذهنيّة، والموضوعات الفلسفيّة الّتي سبق الإشارة إليها أعلاه، حيث يلاحظ العقل هٰذه المعاني بالقياس إلى بعضها البعض، ويركّب بينها وينسب بعضها إلى بعضٍ، ويقيّد بعضها ببعضٍ تبعًا لما لها في نفسها من

خصوصيّاتٍ، ثمّ يقوم بملاحظة أحوال كلّ واحدٍ منها في نفسه بالقياس إلى الموضوعات الأخرى، فيعلم أوصافها الّتي توجبها خصوصيّات مقوّماتها بالنسبة إلى ما قيست إليه؛ ولذٰلك كانت علوم الرياضيّات والهندسة والمنطق والفلسفة وما هو من هٰذا القبيل قابلةً لأن تعلم مسائلها علمًا يقينيًّا ضروريًّا بنحوٍ مستقلٍّ عن الحاجة إلى التأييد من الحسّ والتجربة؛ وذٰلك لأنّ خصوصيّات موضوعاتها ومقوّماتها معلومةٌ بنفسها، فأمكن أن تعلم أحوالها الّتي تقتضيها بالذات إذا ما لوحظت بالقياس إلى غيرها بالاستدلال المنتظم من المقوّمات إلى الأعراض الذاتيّة، ومن أعراضٍ ذاتيّةٍ إلى أخرى، وهٰكذا.

أمثلة على معرفة الأعراض الذاتية بدون التجربة الحسية

ففي الرياضيّات نحن نعلم مثلًا أنّ كلّ عددٍ ضرب بعددٍ زوج فإن ناتج عمليّة الضرب هو عددٌ زوجٌ، وذٰلك بنفس معرفتنا لمعنى العدد ومعنى الضرب ومعنى الزوج، ولحاظنا لحال الناتج من الزوجيّة والفرديّة. ونعلم في الهندسة أنّ كلّ مثلّثٍ واقعٍ على نصف الدائرة هو مثلّثٌ قائم الزاوية بعد معرفتنا لمعنى الزاوية ومعنى القائمة ومعنى المثلّث ومعنى الدائرة ومعنى نصف الدائرة، من خلال ملاحظتنا لحال نصف الدائرة من جهة المثلّث الّذي يقع عليها بحسب حال زواياه.

وفي المنطق حيث تكون أفعال العقل وأنواع اللحاظات والحيثيّات

معلومة المقوّمات والخصائص بنفسها، فإنّنا نعلم مثلًا أنّ نتيجة أيّ دليلٍ تتبع حال أخسّ مقدّماته، وأنّ النتيجة الموجبة يجب أن تنتج من مقدّماتٍ موجبةٍ، وأنّ مقوّمات الموضوع وأعراضه الذاتيّة ضروريّة الثبوت له، نعلم كلّ ذٰلك بنفس ملاحظتنا لأطراف هٰذه الأحكام وحالها من بعضها البعض.

وفي الفلسفة الأولى، حيث تكون أحوال الأشياء والذوات بما هي أشياء وذواتٌ معلومةً بنفسها عند العقل - وإن تقدّم الالتفات إليها سبق الممارسة الحسّيّة والوجدانيّة - فيلحظ كلٌّ منها بالقياس إلى الآخر، ويعلم أوصافه وانقساماته الّتي له بالذات بحسب خصوصيّته؛ فإنّنا نعلم مثلًا بأنّ كلّ موجودٍ بالقوّة لا بدّ أن يستند في فعليّته إلى موجودٍ غيره يكون موجودًا بالفعل، وذٰلك بنفس ملاحظتنا لمعنى الموجود ومعنى بالقوّة ومعنى بالفعل ومعنى الفعليّة، ثمّ ملاحظة حال ما هو بالقوّة بالنسبة إلى الوجود بالفعل. ونحن نعلم أيضًا أنّ كلّ ما هو متغيّرٌ فإنّه موجودٌ بالعرض ولا بدّ أن يكون مبدؤه الأوّل موجودًا بالذات، بعد أن نكون ملتفتين بالفعل إلى معنى المتغيّر ومعنى الموجود ومعنى بالعرض ومعنى بالذات ومعنى المبدإ الأوّل، ثمّ نلاحظ حال المتغيّر في نفسه بالقياس إلى معنى آخر وهو الموجود، مع ملاحظة أنّ الموجود إمّا بالذات وإمّا بالعرض، وهٰكذا.

تنوع العلوم بتنوع طرق معرفة الأعراض الذاتية

لم تكن الرياضيّات ولا الهندسة ولا المنطق ولا الفلسفة الأولى وسائر ما هو كذٰلك، محتاجًا في معرفة مسائلها وفي تأسيسها كعلومٍ يقينيّةٍ ضروريّةٍ إلى أن يتمّ تأييد نتائجها من خلال التجربة والحسّ، بل هي معلومة الصدق بالضرورة وعلى حدٍّ سواءٍ، قبل أن تعاين أحكامها في الحسّ والتجربة وتطبّق على موضوعاتٍ حسّيّةٍ؛ وذٰلك لأنّ موضوعاتها بمقوّماتها معلومة عند العقل بعد صرف الإحساس بها أو بموضوعاتها وقيام العقل بتجريد معانيها، دون أن تحتاج معرفتها كذٰلك إلى أيّ إحساسٍ زائدٍ وأيّ تجربةٍ حسّيّةٍ، ولمّا كانت مسائل العلوم تحكي أعراضها الذاتيّة، فإنّ العلم بمقوّمات الموضوعات بنحوٍ مسبقٍ كافٍ لفتح الطريق أمام العلم اليقينيّ بها بنحوٍ مستقلٍّ عن أيّ تأييدٍ من إحساسٍ وتجربةٍ، بل تعلم بالاستدلال العقليّ الصرف من المبادئ إلى النتائج.

كيفية توظيف التجربة في العلوم التجريبية

وفي قبال هٰذا النحو من العلوم، هناك علومٌ تتعلّق بموضوعاتٍ لا يكفي في العلم بمقوّماتها صرف الإحساس بها، وتعقّلها وانتزاع كلّيّاتها عقيب الإحساس الساذج بها، بل تحتاج معرفة مقوّماتها إلى الاختبار والتجربة الحسّيّين في ضوء المعرفة العقليّة الأوّليّة؛ وبالتالي لا يمكننا على

الإطلاق العلم بعوارضها الذاتيّة بنحوٍ مستقلٍّ عن تأييد الحسّ التجريبيّ إلّا بالمقدار الّذي نعرفه عن مقوّماتها، أمّا فيما عدا ذٰلك فإنّ العلم بعوارضها الذاتيّة لن يكون بالاستدلال من المقوّمات على الأعراض الذاتيّة، بل سيكون الأمر فيها بالعكس، حيث تقود التجربة الحسّيّة إلى معرفة الأوصاف الحائزة على معايير الأعراض الذاتيّة، ثمّ نستخدم هٰذه الأعراض الذاتيّة بمعونة تجارب أخرى، وفي ضوء أوّليّات العقل لمعرفة المقوّمات والعناصر الكامنة خلفها، ومن ثمّ توفير مبادئ العلم بأعراضٍ ذاتيّةٍ أخرى بنحوٍ مستدَلٍّ؛ كما هو الحال في علوم البيولوجيا والفلك والميكانيكا والكيمياء وما شاكل ذٰلك.

ومن هٰذا الكلام يظهر كيف تكون القضايا التجريبيّة نوعًا من أنواع المبادئ الّتي يرى منهج العقل البرهانيّ أنّها وحدها تصلح منطلقًا في عمليّة الاستدلال لتحصيل المعرفة الصائبة، كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الأوّل، حيث أشرت هناك إلى كيفيّة عمل التجربة الحسّيّة وشروطها بنحوٍ مجملٍ ببيان أنّها تفترق عن الإحساس البسيط وعن الاستقراء ناقصًا كان أو تامًّا؛ إذ إنّ ممارسة الإحساس لا يمكن أن تقودنا إلى معرفة الأعراض الذاتيّة والأوصاف الضروريّة والاقتضائيّة، إلّا إذا كانت ممارسةً تتحقّق فيها شروط هٰكذا أوصافٍ، وذٰلك بأن نقوم بمراعاة الاختلاف الكيفيّ للموضوع الحسّيّ، لا التعدّد الكمّيّ للأفراد إلّا بالعرض؛ وذٰلك توصّلًا إلى الكشف عن رجوع الوصف إلى صرف

ذات الموضوع بما هو ذلك الموضوع في ضوء أوّليّات العقل. فإذا ما مارسنا عمليّة الإحساس بالنحو الّذي يقودنا إلى العثور على توفّر شروط الأوصاف الضروريّة والاقتضائيّة - أعني الأوصاف الّتي هي مقوّماتٌ أو أعراضٌ ذاتيّةٌ - علمنا عند ذلك أنّ تلك الأوصاف الّتي أحسسناها هي كذلك، بأن تبيّن لنا أنّها أوصافٌ راجعةٌ إلى صرف الذات. ومن هنا كانت التجربة الحسّيّة مختلفةً في جوهرها عن الإحساس البسيط وعن الاستقراء ناقصًا كان أو تامًّا[1].

انفتاح باب العلاج

والآن وإذا ما صار كلّ ذلك واضحًا، أمكن فهم السبب وراء ادّعاء انهدام كلّ الأدلّة المقامة على الوجود الإلهيّ بادّعاء عدم وجود منهجٍ يضمن لنا معرفةً يقينيّةً بمثل هكذا موضوعاتٍ. فنفي المنهج كان نتيجةً طبيعيّةً لخللٍ منطقيٍّ. وانهدام الأدلّة المقامة على الوجود الإلهيّ إنّما توهّموه لأنّهم لم يعثروا في أدلّتها على أيٍّ من القسمين اللذين حصروا وصف أيّ

---

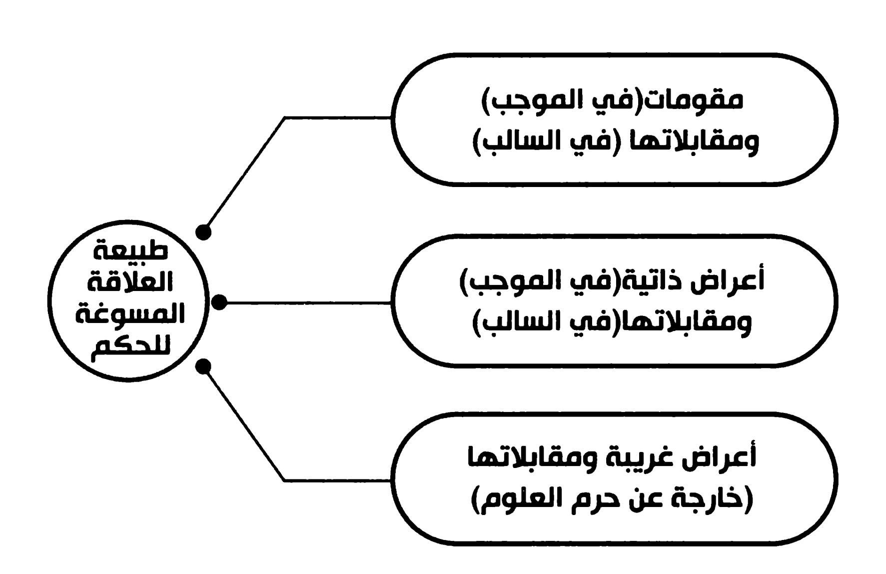
[1] لقد فصّلت الكلام حول التجربة ومراحلها واختلافها عن الاستقراء والإحساس الساذج في كتابي (نهج العقل)، وفي دراسةٍ مستقلّةٍ نشرت في العدد الثاني من مجلّة المعرفة العقليّة الصادر عام 2015 عن أكاديميّة الحكمة العقليّة، وسيأتي ما يتعلّق بذلك في المفتاح الثاني وفي مفتاح الأسباب التجريبيّة.

موضوعٍ بينهما[1]؛ لأنّ الأوصاف المستعملة في هٰذه الأدلّة من القسم الثالث الّذي أهملوه والّذي هو عينه قد بنيت من خلاله علوم الرياضيّات الّتي حاروا في تشخيص نوع أوصاف موضوعاتها؛ ولأنّ الرياضيّات لا تمسّ الأهواء ولا تخالف التقاليد والأعراف والموروثات، ويمكن اختبارها بالإحساس، فلم يشكّكوا بها، بل سعوا لإيجاد مبرّر يقينيّتها

---

[1] هٰذا الأمر صرح به إيمانويل كانط مرارًا وكرّره كثيرًا عادل ظاهر في كتابه (الفلسفة والمسألة الدينيّة)، سواءٌ في معرض ردّ الضرورة المنطقيّة لقانون العلّيّة أو ردّ الاستدلال على الوجود الإلٰهيّ، وإليك بعضًا من كلام كانط حيث قال: «أنا أسألكم القضيّة القائلة هٰذا الشيء... موجودٌ، أقول هل هٰذه القضيّة تحليليّةٌ أو تركيبيّةٌ؟ إذا كانت تحليليّةً فأنتم لا تضيفون شيئًا على فكرتكم عن هٰذا الشيء بإضافة الوجود إليه.... أما إذا سلمتم بالعكس... بأنّ كلّ قضيّةٍ وجوديّةٍ إنّما هي تركيبيّةٌ فكيف تريدون بعد ذٰلك أنّ محمول الوجود لا يمكن أن ينفى من دون تناقضٍ؟ بما أنّ هٰذه السمة المميّزة لا تعود إلّا إلى القضايا التحليليّة». [نقد العقل المحض ص:623، طبع المنظمة العربية للترجمة ترجمة غانم هنا]. ومن الجدير أن أشير إلى أنّ كلامه هٰذا ليس مخالفًا لمقتضى التقسيم الصحيح الّذي سبق ذكره فقط، بل إنّ لازم كلام كانط هنا هو أنّ القضايا الرياضيّة حسابًا وهندسةً كلّها لا يلزم من كذبها تناقضٌ، وبالتالي ليست يقينيّةً؛ لأنّه جعل استلزام التناقض ميزة القضايا التحليليّة، وفي المقابل عدّ القضايا الرياضيّة من التركيبيّة، وبناءً عليه ما معنى اليقين الّذي حكى عنه في بداية كتابه من أنّنا نعلم أنّ الرياضيّات يقينيّةٌ؟! وكيفما كان فلن يكون لمعناه الجديد أيّ قيمةٍ معرفيّةٍ على الإطلاق، وإنّما اشتراكٌ لفظيٌّ دأب كانط على القيام بمثله بنحوٍ متكرّرٍ خلال بحثه.

المفروغ عنها قهرًا في النفوس، بينما كانت الميتافيزيقا سواءٌ في الإلٰهيّات أم فلسفة الأخلاق، تمسّ الأهواء وتصطدم بالرغبات والتقاليد والأعراف والموروثات، ولا يمكن اختبارها بالإحساس، فكانت عرضة لكلّ أنواع الموانع الّتي تقود إلى السعي لإنكارها وإفساد علميّتها ومشروعيّتها سواءٌ من الملحدين أو من الملل الدينيّة الّتي تخالفها وتعارضها.



المفتاح الثاني: تصحيح الخلل الموجب للتشكيك بالأوليات العقلية

ويتمثّل بالالتفات إلى المنشإ الحقيقيّ الكامن وراء التشكيك بوجود أو ضرورية أو عموم المبادئ العقليّة الأوّليّة، المستعملة في الأدلّة المقامة على إثبات الوجود الإلٰهيّ. وذٰلك أيضًا بالرجوع في الزمن إلى ما يزيد عن ثلاثة قرون، ولكن هٰذه المرة بدءًا من جون لوك، ومرورًا بديفيد هيوم ثمّ إيمانويل كانط وصولًا إلى برتراند رسل. إذ تمّ رفض امتلاك العقل لأحكام واقعيّة وضروريّة الصدق، وبنفس الوقت تكون مستقلةً في نشوئها عن الحسّ. ويرجع رفضهم هٰذا - بشكلٍ أساسيٍّ - إلى وقوعهم في خلل منطقيٍّ ومعرفيٍّ حول دور الحسّ في عمليّة المعرفة؛ حيث تمّ **الخلط تارة** بين دور الحسّ في التصوّر ودوره في التصديق والحكم. **وأخرى** بين دور الحسّ في جلب المعاني الحسّيّة، ودوره في الإعداد لإدراك المعاني الّتي لا تظهر مباشرةً في الحسّ؛ ولذٰلك ذهب كلٌّ من لوك وهيوم وأتباعهما إلى أنّ كلّ أحكامنا محدودةٌ بحدود الحسّ، وأنّ كلّ المعاني هي معانٍ لأمور حسّيّةٍ، سواءٌ بالحسّ الباطن أو الظاهر. أمّا كانط[1] **فخلط** بين المعاني الّتي تحكي عن أفعال العقل وبين المعاني الّتي لا

---

[1] نقد العقل المحض، طبع المنظمة العربية للترجمة، ترجمة غانم هنا، ص: 153.

يدركها إلّا العقل، وظنّ بذٰلك أنّه تدارك ما فات كلا من لوك وهيوم، إلّا أنّ تداركه هٰذا لم يغيّر من النتيجة شيئًا؛ لأنّه جعل أحكام العقل محصورة الصدق في حدود الممارسة الحسّيّة الظاهريّة والباطنيّة[1].

وبالجملة يحتاج تصحيح الخلل في فهم حقيقة الأحكام العقليّة الأوّليّة إلى تسوية ثلاثة اختلالاتٍ، الأوّل: متعلّقٌ بدور الحسّ في التصوّر والتصديق، والثاني بدور الحسّ المباشر وغير المباشر في التصوّر، والثالث بالفرق بين أفعال العقل والمعقولات الخاصّة بالعقل. وفيما يلي بيان ذٰلك.

---

[1] إن خلط كانط في المقام لا يقتصر على مزج المعقولات المنطقيّة بالمعقولات الفلسفيّة وعدم التمييز بينها (ستأتي الإشارة إلى ما يوضح هٰذين المصطلحين)، بل يظهر من صريح كلامه - في الصفحة 154 بعد أن قام بعرض لوحة مقولاته - أنّه لم يكن على دراية بمعنى المقولات الّتي تذكر في منهج العقل البرهانيّ؛ ولذٰلك توهّم أنّ لواحق المقولات هي استدراكٌ على المقولات العشر، والحال أنّها عبارةٌ عمّا يلحق المقولات جميعًا ويعقل عنها جميعًا، ويكون موضوعًا لعمل العقل في مقام البحث عن ضوابط معرفتها. ويبدو أنّ كانط اكتفى بالنظر إلى عنوان البحث وبعض رؤوس الأقلام، فتوهم أنّ كلمة لواحق تعني الملحق، أي ما ألحقه أرسطو بما سبق ذكره! وكيفما كان فإنّ هٰذين الخلطين يشكّلان أساسًا لمحاولة كانط الفاشلة في نقد العقل المحض - وإن كان هناك من لا زال يجاهد في محاولة فهم ما قاله كانط بانبهار طفوليٍّ، وبالتالي يعزّ عليه وصف محاولته بالفاشلة - وهما المسؤولان عن التعاطي مع معقولات العقل على أنّها كلّها مجرّد مفاهيم وليس فيها أمورٌ هي معانٍ في نفسها. وسوف يأتي قريبًا ما يزيد المسألة وضوحًا.

تسوية الخلط الأول بين دوري الحس في التصور والتصديق

تتجلّى تسوية الخلط الأوّل من خلال ملاحظة أنّ دور الحسّ في جلب الصور والمعاني، يختلف عن دوره في تحصيل الحكم على تلك المعاني والموضوعات؛ لأنّ فاعل الحكم حصرًا هو العقل. أمّا الحسّ فهو محض ارتباط أدوات الإحساس بالأشياء الّتي تؤثّر فيها، حيث تحدث بسبب ذٰلك الارتباط آثارٌ تصير معقولةً من قبلنا حينما نمارس عمليّة الإحساس، فيكون الحسّ - بهٰذا المعنى - جالبًا لصورٍ ومعان تصير مدركةً ومعقولةً من قبلنا. ولٰكن، وبمجرّد إدراكنا وتعقّلنا لهٰذه الصور والمعاني، فإننا نقوم بالحكم على الأشياء الّتي ارتبطنا بها بأدوات الإحساس، بأنّها تتّصف بنحوٍ ما[1]، بالخصوصيّات والأوصاف الّتي تتضمّنها الصور والمعاني الحاصلة عندنا[2]. وهٰذا النحو من الأحكام،

---

[1] يمكن للقارئ الرجوع إلى الفصل الثاني من كتابي (نهج العقل) ليتعرف على طبيعة الحكم الحسي، وكيفية نشوئه، وعلى ضابطة الصحة والخطإ في الحسّ. وعلى دور الأوّليّات العقليّة بصيغتها الجزئيّة في نشوء الحكم الحسّيّ.

[2] فعندما تفتح عينيك، وتجد صورةً معيّنةً قد حضرت إليك، كصورة الشيء الّذي نسميه كوبًا مثلًا، فإنّك تحكم بأنّ أمامك كوبًا، وحكمك هٰذا ليس فعل الحسّ، بل فعل العقل الّذي أدرك أنّ تلك الصورة الحاصلة عندك، هي صورة شيءٍ أثّر في بصرك، وأنّ الصفات الّتي تتضمّنها تلك الصورة قد نتجت عن تأثير خصوصيّات ذٰلك الشيء الخارجيّ في بصرك. وحكمك هٰذا لم يستند إلى صرف الإحساس، بل إلى أنّك تدرك الصورة الحاصلة كصورة حدثت عندك من غيرك بنحوٍ تابعٍ بدرجة ما إلى

يسمّى بالحكم الحسّيّ الجزئيّ، حيث تكون فيه الموضوعات المحسوسة مقيّدةً بحالة الإحساس، عندما نقوم بالحكم عليها بالصفات المتضمّنة في الصور الحادثة عندنا[1].

خصوصيّته.

[1] عندما أحكم بأنّ أمامي شجرةً خضراء، فأنا أحكم على ما هو أمامي بأنّه كذٰلك؛ لأنّني لاحظته مرتبطًا معي من خلال الحسّ؛ ولذٰلك بمجرد زوال الحسّ يزول القيد الّذي كان منضمًّا إلى لحاظ الموضوع، وبالتالي يتغير الموضوع ولا يعود بإمكاني **منطقيًّا** أن أحكم على الموضوع الجديد بنفس الحكم الأول. فخصوصيّة الموضوع الأوّل الّذي كان مقيّدًا بأنّه محسوسٌ من قِبَلي، هو الذي أعطاني مسوّغ الحكم بأنّ شجرةً خضراء موجودةٌ أمامي، ولٰكن إذا ما غيرت تجاه نظري أو إذا ما غادرت المكان، فلا يصح مني **منطقيًّا** أنّ أحكم بأنّ تلك الشجرة أمامي. وإذا حكمت بأنّ الشجرة الّتي رأيتها البارحة موجودةٌ الآن على ضفة النهر وهي خضراء، مع أنّي الآن جالسٌ في البيت، فأنا أضمّ إلى الموضوع لحاظات ومعان أخرى هي التي خولتني **منطقيًّا** القيام بهٰذا الحكم؛ وذٰلك مثل ملاحظة أنّنا لا زلنا في فصل الربيع الّذي تكون فيه الأشجار خضراء، وأنّ تلك الشجرة لم تصب بالمرض، وأنها إذا أصيبت فإنها لا تتحول بين ليلة وضحاها إلى شجرةٍ يابسةٍ، وأنّ الناس لا يقطعون الأشجار في بلدتنا، وغير ذٰلك من معان ألاحظها منضمة إلى الموضوع المحسوس سابقًا حتّى يسوغ لي **منطقيًّا** أن أقوم بالحكم. ومع ذٰلك قد لا تكون تلك اللحاظات والمعاني المأخوذة في لحاظ الموضوع المحسوس، كافيةً للحكم البات واليقيني بالقضيّة، وإنّما قد يكون ذٰلك بنحوٍ اقتضائيٍّ ممكنٍ على الأكثر وبنحوٍ غالبٍ. وقد يصبح على التساوي، مثل ما إذا علمت أنّ هناك حملةً لقطع الأشجار في البلدة، فعند ذٰلك لا أعلم إذا كان الحطّابون قد قطعوا الشجرة بعد أو لا. ومع ذٰلك يبقى حكمي بأنّه قد كان هناك شجرةٌ خضراء على ضفة النهر آخذًا لمسوّغه من تقييد الموضوع بكونه قد كان محسوسًا من قِبَلي.

وكذٰلك الحال في الإحساس المتعدّد بداعي الإحصاء، أعني في الاستقراء، مثل حكمي بأنّ تلاميذ مدرستنا كلّهم من المتفوّقين، فإنني قمت بجمع ما رأيته في شهاداتهم آخر السنة، فكان حكمي على طلاب المدرسة مقيّدًا بالارتباط الحسّيّ برؤية شهاداتهم لهٰذه السنة؛ ولذٰلك فإنّه بمجرّد تغيّر القيد يتغير الموضوع، مثل الحكم على الطلّاب في السنة القادمة أو في السنة السابقة.

ومن هنا يتبيّن كيف أنّ دور الإحساس في عمليّة الحكم في مثل هٰذه الموارد، إنّما يكون من خلال جعل نفس حالة الإحساس بخصوصيّاتها، قيدًا في المعنى المأخوذ موضوعًا في الحكم، بحيث لا يكون لدينا بدونه أيّ مسوّغ منطقيٍّ للقيام بالحكم. ولٰكن بمجرّد أن يصير النظر إلى الموضوع المحسوس بحسب ما له من معنى في نفسه بالذات، بحيث يكون ذٰلك المعنى بحسب خصوصيّته بالذات، يسوّغ القيام بحكم ما، فإنّ ذٰلك الحكم لا يختلف باختلاف الحالات والإحساسات، ولا يعود للحسّ أيّ دور مباشر في عمليّة الحكم، وإنّما دور المعدّ فقط؛ ولذٰلك عندما تتحوّل عملية الإحساس إلى تجربةٍ، ويصير عندنا علمٌ بما هو بالذات للموضوع، فإنّ الحكم لا يعود مرهونًا بحدود الإحساس، أي لا يعود موضوع الحكم مقيّدًا بالارتباط الحسّيّ. وكذٰلك الحال عندما تصير بعض مقوّمات الموضوع المحسوس أو جميعها معلومةً عندنا، فإنّ الأحكام الّتي توجبها تلك المقومات غير مفتقرةٍ في قيام العقل بها إلى تقييد الموضوع بحالة الإحساس، وبالتالي لا يكون الحكم التابع لها محدودًا بحدود الحسّ؛ فنحن عندما نحكم مثلًا بأنّ النبات يحتاج في نموّه وحياته إلى الماء؛ فإنّ كان حكمنا مستمدًّا من أنّنا علمنا بالخصوصيّات الّتي تجعل النبات ينمو، وعلمنا أنّ عمليّة النموّ تتمّ من خلال تحوّل مجموعة من العناصر الّتي ترد إلى النبات، إلى غذاءٍ يصير منتجًا لأجزائها، وعلمنا أنّ هٰذه العناصر توجد حصرًا في الماء، أو أنّها توجد فقط في الماء من بين الأشياء المتوفّرة عندنا؛ فعند ذٰلك يكون حكمنا حكمًا كلّيًّا لا يحتاج إلى أن ننظر في كلّ نبتةٍ هل هي تحتاج إلى الماء أو لا، ولا يكون محدودًا بحدود النباتات الّتي أحسسناها. أمّا إذا كان حكمنا مستندًا إلى أنّنا لاحظنا ما أحسسناه في نبتةٍ أو أكثر من أنّها ماتت عندما لم تسق بالماء، دون أن نعلم بالتجربة من خلال تغيير الظروف ومراعاة الأحوال

وبهٰذا المعنى ـ أعني تقييد الموضوعات في الأحكام الحسّيّة الجزئيّة بحالة الإحساس ـ يكون للحسّ دورٌ في محدوديّة الحكم على تلك الموضوعات، ومحدوديّة التصديق باتّصافها بتلك الأوصاف. ومن هنا يكون واضحًا أنّ دور الحسّ في عمليّة الحكم يقوم على أمرين: **الأوّل**: جلب المعاني والصور لتصير مدركة ومعقولة. **والثاني**: أخذ عمليّة الإحساس قيدًا في الموضوع الّذي يحكم عليه العقل بالصفات المتضمّنة في الصور والمعاني الحسّيّة الحاصلة عندنا. وليس أخذنا لعمليّة الإحساس قيدًا في موضوع الحكم إلّا لأنّ منشأً تضمن تلك الصفات في الصور والمعاني الحسّيّة لا زال مستندًا فقط إلى أنّه جاء إلينا كذٰلك من الحسّ. وفي هٰذه الحال لا نعلم بعد هل تضمّن تلك الصفة في الصورة الحسّيّة هو بالذات أم بالعرض. ولٰكن بمجرّد أن تصير لدينا معرفةٌ عن تلك الصفات بحسب ما لها من خصوصيّةٍ، ومن ثمّ نجد أنّها توصف

المختلفة لنعلم من خلال ذٰلك استناد عدم الحياة إلى فقد الماء حصرًا؛ فعند ذٰلك سيكون حكمنا محدودًا بحدود ما أحسسنا به، وسيكون للحسّ هنا دورًا في التصديق بمعنى أنّه مأخوذ قيدًا في موضوع الحكم. وهٰذا بخلاف الحالة الأولى حيث يكون الحسّ مجرّد وسيلةٍ معدّةٍ للوصول إلى معرفة الخصوصيّات الّتي هي بنفسها تعطينا مسوغ الحكم، ولا نحتاج إلى الحسّ في مقام الحكم والتصديق بعد ذٰلك، ويصير حالها حال القضايا الرياضيّة والهندسيّة. هٰذا وقد مرّ في المفتاح الأوّل ما ينفع في فهم هٰذه النقطة بشكلٍ أفضل، وسيأتي ما ينبّه على ذلك.

بأشياء أو توصف بها أشياء بالذات، فعند ذٰلك لا يعود الحكم مستندًا إلى مجرّد الإحساس، بل تصير لدينا معرفةٌ زائدةٌ تحكي الارتباط بالذات بين الموضوع المحسوس وتلك الصفات، أو بين صفةٍ وأخرى؛ وهٰذا ما يحصل في التجربة، كما سبق بيانه في أواخر المفتاح الأوّل.

وبهٰذا يظهر أنّ دور الإحساس في عمليّة الحكم في التجربة الحسّيّة، ليس إلّا دور المعدّ؛ ولذٰلك يكون الحكم فيها أوسع من حدود ما قمنا بإحساسه فعلًا؛ فنحكم بأنّ جزيء الماء مركّبٌ من ذرّة أوكسجين وذرّتي هيدروجين، وأنّ الماء يغلي عند درجة حرارةٍ محدّدةٍ في ضغطٍ جويٍّ محدّدٍ، وأنّ المغناطيس يجذب الحديد، وأنّ النار تذيب المعادن، وما شاكل ذٰلك من أحكام ليس للحسّ فيها إلّا دور المعدّ، نحو إدراك العقل لمسوّغ الحكم الّذي يتخطّى حدود المقدار الّذي تمّ الإحساس به، بخلاف الحال في الحالة الأولى.

وبالجملة فإنّ معايير العقل في عمليّة الحكم هي الّتي تفرض جعل الحكم الحسّيّ الجزئيّ محدودًا بحدود الإحساس، وكذٰلك الحال في الاستقراء. وهٰذه المعايير نفسها هي الّتي تفرض التعدّي في المورد الّذي يصير فيه الإحساس البسيط أو الإحصائيّ تجربةً حسّيّةً. وجوهر هٰذه المعايير هو ملاحظة دوران الارتباط بين المعاني والأشياء، بين أن يكون

بالذات أو بالعرض، والّذي يبتني على مقدار ما علمناه من المعاني والخصوصيّات كما سبق مفصّلًا[1].

ومن هنا، وجريًا على المعايير نفسها، كانت الأحكام الهندسيّة مستقلّةً عن الإحساس بنحوٍ أزيد من استقلال التجربة الحسّيّة؛ إذ إنّ المعاني الحسّيّة الّتي تأتي إلينا بعد ممارسة الإحساس، ليست معرفتنا بخصائصها على وتيرةٍ واحدةٍ؛ بل **بعضها** لا يعلم قوامها بمجرّد حضور

[1] إنّ تبعية الحكم لخصوصيّات المعاني لا تختلف باختلاف مصدر حصول المعاني، وإنّما يستند إلى حدود ما نعقله وما نتصوّره عن خصوصيّة تلك المعاني وعلاقاتها بمعانٍ أخرى. فعندما أحكم بأنّي أحرّك أصابعي الآن، فأنا أحكم على نفسي بأنّها تقوم بتحريك الأصابع، وحكمي هٰذا إنّما قمت به عندما لاحظت نفسي ووجدت أنّها تقوم بتحريك الأصابع الّتي أملكها، فربطي بين (نفسي) و (تحرّك الأصابع) جاء استنادًا إلى أنّني حينما عقلت نفسي لاحظتها كانت تقوم بتحريك أصابعها. وكذٰلك الأمر في حكمي بأنّ هناك شجرةً أمامي، إذ إنّني قمت بهٰذا الحكم استنادًا إلى أنّه حينما لاحظت نفسي، كانت عندها صورة ذٰلك الشيء الّذي نسميه شجرة، ولاحظت أنّ تلك الصورة لم أتعمّد حصولها من قِبَلي كما يحدث حينما أتخيّل، فلاحظت أنّ تلك الصورة حادثةٌ عندي مع أنّها ليست خصوصيّةً من خصوصيّات نفسي، ولا نفسي خصوصيّةٌ من خصوصيّاتها؛ إذ بإغماض عيني تزول، وبفتحها تحدث عندي، فعند ذٰلك ألاحظ أنّ وجود الصورة عندي ليس خصوصيّتها ولا خصوصيّة نفسي، ولٰكنها مع ذٰلك موجودةٌ عندي، إذن هناك خصوصيّةٌ أخرى موجودةٌ معي هي غير نفسي وغير الصورة، بحيث إنّها بانضمامها إلى نفسي صارت الصورة موجودةً عندي عندما أفتح عيني. ونفس الأمر ألاحظه بالنسبة إلى خصوصيّات الصورة الّتي تتغيّر بتغيّر الجهة الّتي يتحرّك إليها رأسي وأنا فاتحٌ عيني.

صورةٍ عنها في الحسّ مثل اللون والنبات والحيوانات والماء، وهٰذا حال أكثر الأشياء الموجودة في الطبيعة. **وبعضها** الآخر يعلم قوامه بنفس حضور صورته عندنا من الحسّ، وذٰلك مثل الامتدادات أجسامًا وسطوحًا وخطوطًا ما يلحقها من أحوالٍ كالاتّصال والانفصال والتقاطع والزاوية وما شاكل ذٰلك. وفي مثل هٰذه المعاني الّتي وإن كانت لا تأتي إلينا إلّا بعد ممارسة الإحساس، ولٰكن بمجيئها تكون معلومة القوام والخصوصيّة بنفسها؛ ولذٰلك تكون الأحكام الّتي تسوّغها تلك الخصوصيّات مستقلّةً بالمطلق عن الحاجة إلى الحسّ، إلّا في أصل الالتفات إلى المعاني الّتي يقع عليها الحكم؛ لأنّها ممّا يجلبه إلينا الحسّ بالمباشرة. وهٰذا هو حال موضوعات الهندسة؛ ولذٰلك كان علم الهندسة يملك خصوصّيتين مترابطتين، لا تملكهما العلوم الطبيعيّة كالكيمياء والأحياء، وهما: أوّلًا: أنّ موضوعاته (الخطّ والسطح والجسم) بيّنة الحقيقة والمقوّمات بالذات. وثانيًا: أنّ بناء مسائله يبدأ بنحوٍ منتظمٍ من المقوّمات إلى الأعراض الذاتيّة دون أيّ موانع. ولٰكنّه مع ذٰلك يشترك معها في أن موضوعاتها جميعًا مأخوذةٌ مباشرةً عن الحسّ، وأنّ المسائل العلميّة فيها جميعًا غير محدودةٍ بحدود الحسّ.

ومن هنا يصبح واضحًا أنّ ما لا غنى لنا فيه عن الحسّ، هو أصل التصوّر فقط؛ أمّا الحكم والتصديق فليس وظيفة الحسّ، ولا يحتاج دائمًا إلى تأييد الحسّ بل قد يكون مستغنيًا بالكلّيّة عنه كما في الأحكام

الهندسيّة. وإذا ما لم يكن مستغنيًا بالكلّيّة عن الحسّ، فمع ذٰلك لا يجب دائمًا أن يكون محدودًا بمقدار ما تمّ الإحساس به، بل قد يكون أوسع حدودًا منه كما في التجربة.

تسوية الخلط الثاني بين دوري الحس المباشر وغير المباشر

هٰذا كلّه بالنسبة إلى تسوية الخلط الأوّل بين دور الحسّ في التصوّر ودوره في الحكم والتصديق. أمّا بالنسبة إلى تسوية الخلط الثاني، أعني: بين دور الحسّ في جلب المعاني الحسّيّة، ودوره في الإعداد لإدراك المعاني الّتي لا تظهر مباشرة في الحسّ، فيتجلّى بملاحظة أنّ المعاني الّتي ندركها ليست تلك الّتي هي صفاتٌ متعلّقةٌ بطبائع الأشياء الّتي إمّا نرتبط معها بأحد الحواسّ الخمس، وإمّا توجد بنفسها عندنا مثل انفعالاتنا وأفعالنا النفسانيّة والمعرفيّة؛ ولذٰلك تسمّى بالوجدانيّة. بل إنّ جميع هٰذه المعاني والأشياء (الحسّيّة والوجدانيّة) حينما نلاحظها وندركها، فإنّنا ندرك عنها، وبموازاةٍ تامّةٍ معاني أخرى ليست من نوعها على الإطلاق، أي ليست ممّا يرى أو يسمع أو يحسّ أو يشمّ أو يتذوّق، ولا هي من انفعالاتنا، ولا هي من أفعالنا، ولٰكن مع ذٰلك هي معانٍ حقيقيّةٌ وخصوصيّاتٌ واقعيّةٌ ندركها في كلّ هٰذه الأشياء؛ وذٰلك مثل وصفنا إيّاها بأنّها موجودةٌ أو معدومةٌ، وأنّها حقيقيّةٌ أو واقعيّةٌ، وأنّها أشياء وأنّها ذواتٌ، وأنّها بسيطةٌ أو مركّبةٌ، وأنّها واحدةٌ أو كثيرةٌ، وأنّها أفعالٌ أو

انفعالاتٌ، وأنّها تأثيراتٌ أو مؤثّراتٌ، وأنّها قابلةٌ لشيءٍ أو غير قابلةٍ، وأنّها متوقّفةٌ على شيءٍ أو غير متوقّفةٍ، أنّها جواهر أو أعراضٌ، وأنّها بالقوّة أو بالفعل، وغير ذٰلك من المعاني والخصوصيّات الّتي نعقلها عن تلك المعاني والأشياء المحسوسة، دون أن تكون من المعاني الّتي لها علاقةٌ تشكّل خصوصيّات طبائعها، بل هي معانٍ وخصوصيّاتٌ لها بما هي موجوداتٌ وأشياء، ومن حيث هي موجوداتٌ وأشياء. فنحن حينما نعقل ما نحسّه بأعيننا أو آذاننا وسائر حواسّنا الخمس، أو نشعر به أو نفعله نزوعًا أو إدراكًا وما شاكل ذٰلك، فإنّنا نعقل عنها - أي الأشياء المحسوسة - تلك المعاني والخصوصيّات الّتي فيها بما هي موجوداتٌ وأشياء. فهٰذه الصفات (موجودةٌ وجواهر وأعراضٌ وبالقوّة وبالفعل...) هي صفاتها كموجوداتٍ بينما تلك (نباتٌ، حيوان، أحمر، أخضر، طويلٌ، قصيرٌ، إنسانٌ، فرسٌ...) هي صفاتها بخصائصها وطبائعها.

ومن هنا يتبيّن أنّ إدراك هٰذه المعاني وإن كان مقصورًا على العقل، إلّا أنّ إدراك العقل لها عن سائر الأمور الحسّيّة والوجدانيّة يحدث عندما تصير صورها ومعانيها الحسّيّة والوجدانيّة قائمةً عندنا. فإدراكها وإن كان خاصًّا بالعقل، إلّا أنّه لا يدركها إلّا بعد ورود الصور الحسّيّة والوجدانيّة علينا، ويدركها عنها على حدٍّ سواءٍ، كما يدرك صفاتها وخصائصها الخاصّة بها في عرضٍ واحدٍ وبالموازاة التامّة. فكما ندرك أنّ

الشجرة خضراء، فإنّنا ندرك أنّ الخضرة حال من أحوال الشجرة وعرض عليها، وأنّ الشجرة شيءٌ في نفسه، وليس حالًا من أحوال شيءٍ آخر، وأنّ الشجرة موجودةٌ، وأنّها واحدةٌ، وأنّها مؤثّرةٌ أو متأثّرةٌ وهٰكذا. وكما ندرك أنّنا خائفون أو مسرورون فإنّنا في نفس الوقت وبالموازاة ندرك أنّنا في سرورنا هٰذا نحن ننفعل ونتأثّر، وأنّ أنفسنا قابلةٌ ومستعدّةٌ للتأثّر، وأنّ حدوث السرور متوقّفٌ على معرفة شيءٍ يسرّنا أو أنّه معلولٌ للعلم بتحقّق شيءٍ نحتاجه أو نتمنّاه، وأنّ سرورنا هو حالٌ من أحوالنا عارضٌ علينا وليس فعلًا من أفعالنا وما شاكل ذٰلك. وكما ندرك أنّ الشجرة خضراء وأنّها جسمٌ فإنّنا ندرك أنّها جسمٌ بقوامها، ولٰكنّ كونها خضراء عرضٌ لها يتوقّف على مجيء فصل الربيع مثلًا. وإذا اتّفق أن أحسسنا بألمٍ في ظهرنا نتيجة قَرْصٍ حدث على جلدنا دون أن نعرف من قرصنا، وما هي صفته فإنّنا نعلم مع ذٰلك أنّه شيءٌ، وأنّه موجودٌ، وأنّه مؤثّرٌ وغير ذٰلك من معانٍ يدركها العقل حصرًا، ولٰكنّه أوّل ما أدركها والتفت إليها، عندما وردت إلينا صورٌ ومعانٍ حسّيّةٌ ووجدانيّةٌ.

ومن هنا، يصبح واضحًا وجليًّا أنّ دور الحسّ ليس مقصورًا على جلب المعاني الحسّيّة الّتي تحدث فينا بعد الممارسة الحسّيّة، أي ليس مقصورًا على ما يجلبه لنا بالمباشرة، بل إنّ جلبه لهٰذه المعاني بالمباشرة يمهّد لنا ويعدُّنا كي نعقل وندرك المعاني الأخرى الّتي يختصّ العقل بإدراكه لها؛ لأنّها لا تظهر في النظر ولا في السمع ولا في أيّ حاسّةٍ من الحواسّ

ولٰكنّها موجودةٌ فيها جميعًا ولاحقةٌ لها على حدٍّ سواءٍ، ويعقلها العقل حصرًا. فهٰذه المعاني وإن كانت لا تدرك بتوسط الحسّ مباشرة أو بالوجدان، إلّا أنّها مدركةٌ بالعقل حينما ندرك ما ندركه بتوسط الحسّ أو بالوجدان.

ومن الأمثلة البارزة على هٰذا النوع من المعاني هو إدراك الوحدة والعدد[1]، إذ إنّنا لسنا نرى الوحدة ولا الأعداد ولا نسمعها ولا نشمها

[1] إذا اختلط عليك كون العدد من المحسوس أو من المعقول، وحدثت نفسك بأنّك ترى الواحد بعينيك وكذا الاثنين والثلاث وهٰكذا، ولم تميّز بين كونك ترى الشيء، وبين كونك تعقل معنى ما هو زائدٌ على ما تراه، فيكفي كي تسوّي المسألة في نفسك أن تلاحظ أن اتّصاف الأشياء بالوحدة والكثرة والأعداد ليس مخصوصًا بالأمور الّتي تراها، بل إنّك تعدّ ما تسمع وما تشمّ وما تلمس وما تتذوّق، بل وما تشعر به، بل تعدّ ألفاظك وتعدّ أفكارك، فكل هٰذه تدرك عنها أنّها واحدٌ أو أكثر، ولٰكن لاحظ معي، هل تجد أنّك تدرك عنها جميعًا أنّها ذات لونٍ أو شفّافةٌ وأنّها طويلةٌ أو عريضةٌ أو عميقةٌ، وسائر ما تدركه بحسّ البصر. فلو كانت الوحدة والعدد ممّا يرى بالبصر فكيف أدركته عمّا تسمع أو تلمس أو تشمّ أو تتذوّق أو تشعر به أو تتفكّر به وتدركه. فأنت تعقل الوحدة والعدد والكثرة في كلّ هٰذه الأمور رغم اختلافها وتباينها في خصوصيّاتها ومقوماتها، والسبب في ذٰلك أنّ الوحدة والكثرة والعدد من المعاني الّتي لا تربط بالخصوصيّات المتعلّقة بالطبائع، بل إنّها متعلّقةٌ بالأشياء بما هي أشياء وموجوداتٌ؛ ولذٰلك كنت تعقلها عنها جميعًا حينما تدرك صفاتها المتعلّقة بطبائعها، سواءٌ كنت تحسّها أو تفعلها أو تنفعل بها أو تتخيّلها. ومن هنا فإذا تنبّهت إلى أنّ الوحدة والكثرة والعدد من المعاني المعقولة عن الأشياء بما هي أشياء مهما كانت طبائعها وخصوصيّاتها، سيتّضح حال المعقولات الأخرى كالموجود والشيء والجوهر

ولا نتذوّقها ولا نلمسها، ولا هي من أفعالنا أو انفعالاتنا، وإنّما هي أحوالٌ وصفاتٌ في الأشياء نعقلها عنها، وندركها بالعقل فقط مع كلّ الأشياء الّتي نحسّها أو نفعلها أو ننفعل بها؛ ولذٰلك تفترق موضوعات علم الحساب عن علم الهندسة؛ إذ إنّ موضوعات الهندسة من نوع المعاني المحسوسة، أمّا موضوعات علم الحساب فليست كذٰلك، ولٰكنّها معقولةٌ في الأمور المحسوسة ضمن تعقّلها حينما نحسّ بها، ومعقولةٌ في الأمور المتخيّلة ضمن تعقّلنا لها حينما نتخيّلها، وفي أفعالنا الإدراكيّة ضمن تعقّلنا لها حينما نقوم بها، وفي انفعالاتنا ضمن تعقّلنا لها حينما تحدث فينا، وفي كل شيءٍ مهما كانت طبيعته. ومضافا إلى أنّ الموضوعات الرياضيّة معقولةٌ وعامّةٌ لكلّ الأشياء، فإنّها أيضًا معلومة المقوّمات بنفسها وواضحة الخصوصيّات بذاتها؛ ولذٰلك كانت عوارضها الذاتيّة - الّتي منها تتشكّل قضايا علم الحساب - لا تعتمد في صدقها على الحسّ وحسب، بل الأهمّ من ذٰلك أنّها لا تعتمد مباشرةً في تصوّرها وتعقّلها على الحسّ بخلاف الموضوعات الهندسيّة؛ ولأجل ذٰلك كانت

والعرض والماهيّة والعلّة والمعلول والقوّة والفعل وغير ذٰلك من أنّها جميعًا من المعاني الواقعيّة الحقيقيّة الّتي تدرك بالعقل فقط، وأحكامها كأحكام الموضوعات الرياضيّة مستقلّةٌ عن الحسّ استقلالًا أزيد من استقلال الموضوعات الهندسيّة، وصدقها تابعٌ لخصوصيّات معانيها ومنطبقةٌ على كلّ الأشياء بلا فرقٍ.

القضايا الرياضيّة من القضايا الّتي يعلم صدقها بالعقل الصرف، وتنطبق أحكامها على كلّ الأشياء مهما كان نوعها وحالها. فـ 2+2=4 سواءٌ كان هٰذان الاثنان من البرّ أم من البحر أم من الفضاء، وسواء كانا في فكرك أو خيالك أو شعورك أو أفعالك، وسواءٌ كانا ممّا يرى أو لا يرى، وممّا يسمع أو لا يسمع، وممّا يلمس أو ممّا لا يلمس وممّا يتذوّق أو ممّا لا يتذوّق؛ ما شئت فقل. والسبب في ذٰلك أنّ الحكم تابعٌ لخصوصيّتها بالذات بمعزلٍ تامٍّ ومطلقٍ عن أيّ دخالةٍ لأيّ خصوصيّةٍ أخرى تتعلّق بالصفات المتعلّقة بالطبائع (أعني صفات الأشياء المعدودة)، فمسوّغ الحكم فيها محفوظٌ في معانيها مهما تنوّعت خصائص ما انطبقت أو طبّقت عليه؛ فيبقى الحكم كما هو.

وإذا فهم هٰذا الأمر جيّدًا لاحت لنا الطريق إلى فهم حقيقة الأحكام الأوّليّة الّتي ليس حال المعاني فيها مختلفًا قيد أنملةٍ عن حال الوحدة والكثرة، بل إنّ الوحدة والكثرة من عوارض الموجود بما هو موجودٌ والشيء بما هو شيءٌ، والذات بما هي ذاتٌ، والماهيّة بما هي ماهيّةٌ ما شئت فعبّر؛ وبالتالي فكما كانت الأحكام الرياضيّة صادقةً بالضرورة مطلقة الصدق، فكذا حال الأوّليّات العقليّة العامّة. فكما كانت الأربعة نصف الثمانية أبد الآبدين، فإنّ النقيضان لا يجتمعان أبد الآبدين، وكما كان العدد إمّا زوجًا وإمّا فردًا أبد الآبدين، فكذٰلك الموجود إمّا بالذات وإمّا بالعرض، والاتّصاف إمّا بالذات وإمّا بالعرض أبد الآبدين. وكما أنّ كلّ

الأعداد توجد تبعًا لوجود الوحدات أينما وكيفما وجدت، فكذٰلك كلّ ما يوجد بالعرض يوجد تبعًا لوجود ما وجوده بالذات أينما وكيفا وفي أيّ شيءٍ وجد.

ولكن، مع ذٰلك، فإنّ جلاء المسألة بنحو تامٍّ يحتاج إلى تسوية الخلط الثالث؛ وفيما يلي بيان ذٰلك.

دور الحس في التصور		
الدور المباشر	دور الإعداد المباشر	دور الإعداد غير المباشر
جلب المعاني الحسية	تعقل المعاني الفلسفية	تعقل المعاني المنطقية

تسوية الخلط الثالث بين أفعال العقل ومدركاته

بعد أن بان الفرق بين دور الحسّ في التصور ودوره الحكم؛ ومن ثمّ تبيّن كيف ولماذا لا تكون جملةٌ من الأحكام غير محدودةٍ بحدود الحسّ. وبعد أن بان الفرق بين الدور المباشر للحسّ في جلب المعاني ودوره غير المباشر؛ ومن ثمّ تبيّن كيف ولماذا توجد أحكام بين معانٍ لا تدرك بالحسّ ومع ذٰلك تكون أحكامًا واقعيّةً صادقةً على المحسوسات بالضرورة وغير محدودةٍ بحدودها؛ بقي أن نعرف كيفيّة تسوية الخلط الثالث، أعني الخلط بين المعاني الّتي هي أفعال العقل والمعاني الّتي لا يدركها إلّا العقل. وهٰذا ما يتجلّى بالالتفات إلى معنى فعل العقل، وهو ما لا يحتاج إلى أزيد من ملاحظة عمل العقل كما تلاحظ حركة يديك، ولٰكن مع فارقٍ وهو أنّ الملاحظ لعمل العقل هنا هو العقل نفسه، بخلاف الملاحظ لحركة يديك فإنّه ليس يديك، بل عقلك بتوسّط الحسّ.

ولعلّه يكفي في المقام التذكير بما سبق الكلام عنه في الفصل الأوّل حول الأسباب العامّة لأيّ موقفٍ فكريٍّ، فإنّ الموقف الفكريّ فعلٌ من أفعال العقل يحدث نتيجةً لسلسلةٍ سابقةٍ متلاحقةٍ من الأفعال الأخرى الّتي يقوم بها العقل والّتي ذكرتها هناك. ومن هنا لن يكون خفيًّا على كلّ من لاحظ عمل العقل أنّ المعاني الّتي هي أفعال العقل هي تلك الّتي تحكي كيفيّة تصرف العقل بالمعاني الواردة إليه تصرّفًا باللحاظ إجمالًا

وتفصيلًا، وبالوضع والحمل والنسبة والتقييد والاشتراط والتركيب والتحليل والتقسيم، والوصل والفصل إلى ما هنالك من أفعالٍ يقوم بها على المعاني الّتي ترد إليه فيتصوّرها ويفعل فيها أفعاله، إمّا بالنحو الصحيح التابع لخصوصيّات المعاني الواردة، إمّا بالنحو الخاطئ؛ كما سبقت الإشارة في الفصل الأوّل.

فأنت حينما تتصوّر الشجرة فتضع صورتها أمام ذهنك وتلاحظ اللون الأخضر وبالتالي تتصوّر معنى آخر في الشجرة غير كونها شجرةً، وتلاحظ أنّك تصوّرت الخضرة كشيءٍ موجودٍ في الشجرة، فتحكم تبعًا لذٰلك بأنّ الشجرة خضراء؛ فأنت في كلّ هٰذه الخطوات تفعل بعقلك الأفعال الخاصّة به وتقوم بها على تلك المعاني الواردة إليك. وكذٰلك الحال حينما تلحظ الأربعة وتلاحظ الثمانية، ثمّ تنسب الأربعة إلى الثمانية، فتستحضر تفصيلًا معنى الثمانية ومعنى الأربعة، فتجد عند ذٰلك أنّ وحدات الثمانية ضعف وحدات الأربعة، فتحكم بأنّ الثمانية ضعف الأربعة. ومن هنا إذا ما لاحظت هٰذه العمليّة بتأمّلٍ، تجد أنّ كلًّا من معنى الشجرة والأربعة والخضرة والنصف والضعف والثمانية، ليس فعلًا من أفعال عقلك على الإطلاق، بل عليها يقع فعل العقل؛ فوضعك صورة الشجرة الواردة من الحسّ أمام ذهنك ثمّ توجّهك إلى معنى الشجرة في هٰذه الصورة وقصر نظرك عليه، ثمّ توجّهك إلى معنى الخضرة في الصورة وقصر نظرك عليه، ثمّ ملاحظتك للخضرة وهي

موجودةٌ في الشجرة في الصورة الّتي عندك، ثمّ قيامك بالحكم بأنّ هٰذه الشجرة خضراء، كلّ هٰذه أفعالٌ من أفعال عقلك عارضةٌ على المعاني ولاحقةٌ لها. وكذٰلك الحال في تصوّرك للأربعة والثمانية بما لهما من وحداتٍ، ثمّ لحاظ وحدات الأربعة بالنسبة إلى وحدات الثمانية ومقارنتك لهما، ثمّ لحاظك لعلاقة الضعف أو النصف الموجودة بينهما؛ فإنّ جميع هٰذه الأفعال الّتي قام بها العقل من تصوّر ونسبةٍ وحكمٍ، تختلف بنفسها وبنحوٍ بيّنٍ للعقل عن المعاني الّتي وقع فعل العقل عليها، أعني الأربعة والثمانية والنصف والضعف. وهٰذا الاختلاف ليس فقط في أنّ تلك أفعاله وهٰذه وقع عليها فعله - فإنّ نفس المعاني الحاكية عن فعله يمكن أن نتصوّرها ويفعل العقل بها فعله كما نحن نفعل الآن - بل الاختلاف الجوهريّ بينهما هو أنّ تلك ليست من أفعال العقل ولا معانٍ تحكي عن أفعال العقل وإنّما هي معانٍ في نفسها مستقلّةٌ عن العقل في ذاتها ووجودها.

وإذا ما فهم الفرق بين المعاني الّتي هي أفعال العقل، وبين المعاني الحسّيّة والوجدانيّة غير الإدراكيّة، والمعاني الرياضيّة كالوحدة والعدد، أمكن أن يفهم أيضًا الفرق بينها وبين المعاني الأخرى المماثلة للمعاني الرياضيّة - أعني الّتي تنتمي معها إلى نوع المعاني الّتي تعقّل عن الأشياء بالعقل حصرًا كما سبقت الإشارة أعلاه - وذٰلك بأنّ نعي أنّها جميعًا ليست من أفعال العقل في معاني الأشياء، بل حالها حال معنى الواحد

الّذي نصف به الشجرة، فإنّه ليس فعلًا من أفعال العقل على معنى الشجرة، بل الشجرة هي واحدةٌ بنفسها مستقلًّا عن العقل، ولٰكنّ العقل هو الّذي عقل أنّها واحدةٌ وأدرك ذٰلك؛ ومن هنا فنحن عندما نعقل عن الشجرة أنّها شيءٌ، وأنّها موجودةٌ، أنّها معلولةٌ، أو أنّها علّةٌ، وأنّ لها خصوصيّاتٍ ومقوّماتٍ وأعراضًا، وأنّها بالفعل، وأنّها قابلةٌ، وما شاكل ذٰلك من المعاني الّتي سبقت الإشارة إليها أعلاه، فنحن لا نكون في حالة القيام بأفعالٍ عقليّةٍ، بحيث يكون وصفنا إيّاها بأنّها شيءٌ أو علّةٌ أو معلولٌ أو قابلةٌ أو فاعلةٌ وغير ذٰلك هو وصفٌ لها بأفعال العقل، كما نصفها بأنّها متصوّرةٌ، وأنّها محكومٌ عليها، وأنّها موضوعٌ، وأنّها محمولٌ، وأنّها جزء قضيّةٍ وما شاكل ذٰلك؛ بل هو وصفٌ لها بالمعاني والخصوصيّات الّتي لها في نفسها، وإن كانت هٰذه المعاني إنّما تدرك من قبلنا بالعقل فقط لا بالحسّ[1].

---

[1] لقد أصبح واضحًا بعد كلّ ما تقدم أنّ هناك ثلاثة أنواع من المعاني، الأوّل وهو المعاني التي تحكي صفات الأشياء الّتي نرتبط بها بالحسّ الباطن مثل المشاعر والانفعالات، أو بالحواسّ الخمس الظاهرة مثل سائر الصفات المحسوسة بها كما سبقت الإشارة إليها في الفصل الأوّل وفي المفتاح الأوّل. والثاني هو المعاني الّتي هي صفات أفعال الإدراك فينا مثل التصوّر والحكم، والنسبة والتقييد، والاشتراط والإطلاق، والتحليل والتركيب، والتصديق والتكذيب، المقدمة والدليل وما شاكل ذٰلك؛ وهٰذه تسمّى بالمعقولات المنطقيّة. والثالث عبارة عن المعاني الّتي هي صفات الأشياء بما هي أشياء، مثل الشيء والموجود والمعدوم والواحد والكثير والقوّة والفعل والبسيط والمركب

ومن هنا يصبح واضحًا أنّ المعاني الّتي يختصّ إدراكها بالعقل ليست هي نفسها المعاني الّتي يفعلها العقل (وإن كانت أفعال العقل تدرك أيضًا بالعقل حصرًا)؛ وبالتالي هناك فرق جوهريّ بين السلب والإيجاب من جهة وبين العلّة والمعلول من جهة أخرى، وكذا بين الجزئيّة والكليّة وبين الجوهر والعرض، وأيضًا بين التصور والحكم وبين الوجود والعدم. فالأوائل أوصاف تحكي أفعال العقل وليست أوصافًا للأشياء بما هي وفي نفسها؛ وفي المقابل، فإنّ الثانية أوصاف للأشياء في نفسها وواقعًا، ولٰكن إدراكنا إياها هو بالعقل حصرًا.

انفتاح باب العلاج

أخيرًا، وبعد تسوية هٰذه الاختلاطات الثلاثة، ينفتح الباب على مصراعيه وتتعبّد الطريق أمام فهم حقيقة الأحكام الأوّليّة العقليّة العامّة فنعي كيف كانت مستقلّةً في صدقها عن الحسّ وكيف كانت أوسع صدقًا من حدود الحسّ، وكيف كانت أمورًا واقعيّةً لا مجرّد أحوال إدراكيّة خاصّة بنا. وذٰلك من خلال ملاحظة الخصوصيّات الثلاث الّتي

والمتقدّم والمتأخّر والجوهر والعرض وبالذات وبالعرض والعلّة والمعلول والفاعل والغاية والمنفعل والمادّة والصورة وما شاكل ذٰلك، وهٰذه تسمّى عادةً بالمعقولات الفلسفيّة.

تتمتّع بها معانيها وهي: أوّلًا أنّ معانيها من الأوصاف الواقعيّة للأشياء، والمدركة بالعقل حصرًا. ثانيًا أنّ معانيها أعمّ من كلّ الأشياء. وثالثًا أنّ معانيها بيّنةٌ بنفسها، فتعقّل بحقائقها بالذات بمجرّد حضور المعاني الحسّيّة والوجدانيّة عندنا، دون أن تتوقّف على شيءٍ زائدٍ. واستنادًا إلى هٰذه الخصائص الثلاث، فإنّ عمليّة الحكم في الأوّليّات العقليّة العامّة تقوم استنادًا إلى خصائص معانيها الّتي تستوجب علاقاتٍ لها فيما بينها، فيكون مسوّغ الحكم موجودًا فيها بحسب خصوصيّة ذاتها، ولذٰلك تكون أحكامًا عامّةً ضروريّة الصدق والانطباق على كلّ الأشياء والموجودات مهما كانت طبيعتها وخصائصها؛ كما سبقت الإشارة إلى ذٰلك مع عرض جملةٍ منها في الفصل الأوّل عند الكلام على مبادئ المعرفة الصالحة للاستعمال في الاستدلال. وقد بان هناك أنّ أوائل هٰذه المبادئ وأهمّها هي قانون الهويّة، وقانون امتناع التناقض، وقانون انقسام الاتّصاف إلى ما بالذات ما بالعرض (الّذي تكلّمت عنه مفصلًا في المفتاح الأوّل)، وقانون رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، أو ما يسمّى بقانون العلّيّة؛ إذ ليس معنى العليّة إلّا تقوم صيرورة شيءٍ ما مطلقًا أو بحال ما، بخصوصيّات وذات شيءٍ آخر مطلقًا أو من حيث وصفٍ ما من أوصافه. فليس المعلول أمرًا يتلو وجوده وجود شيءٍ آخر في الزمان، كما توّهم هيوم وكانط ومن قلّدهما أو تأثّر بهما، بل هو أمرٌ متقوّمٌ في ذاته بغيره، فماهيّته وذاته متقوّمةٌ بذٰلك الغير؛ ولذٰلك كان فرضه بدونه سلبًا

للشيء عن نفسه، وجمعًا بين النقيضين، وسيأتي تفصيل هٰذا الأمر في المفتاح اللاحق[1].

---

[1] إن قانون العلّيّة - الّذي شغل بال كثيرين من المعرضين عن منهج العقل البرهانيّ - ليس إلّا تعبيرًا عن أنّ الشيء الفاقد بحسب خصوصيّة ذاته لوصفٍ ما، فإنّه يبقى فاقدًا لذٰلك الوصف ما دام هو ذٰلك الشيء بحسب خصوصية معناه؛ فإذا ما صار الشيء واجدًا للوصف (مع كون كلٍّ من الشيء والوصف ليس أيٌّ منهما للآخر بحسب خصوصيّة ذاته)، فهٰذا يعني مباشرةً إمّا أنّ ذٰلك الوصف موجودٌ بالذات لشيءٍ آخر هو المنشأ لتعدّي الوصف الّذي له بالذات، منه إلى الشيء الّذي له الوصف بالعرض (مثل الحرارة الّتي هي للماء بالعرض، وللنار بالذات، فصيرورة الماء حارًّا نشأ من تعدّي الوصف، وهو الحرارة من النار الّتي لها الوصف بالذات إلى الماء الّذي له الوصف بالعرض). وإمّا أنّ ذٰلك الوصف هو حاصل اجتماع أو ارتباط خصوصيّات الشيء الّذي به الوصف بالعرض مع خصوصيّات شيءٍ آخر، فحصل من اجتماعهما وصفٌ جديدٌ (مثل تحريكك ليدك، فإن وصف الحركة عارضٌ على يدك بالعرض من خلال ارتباطك ببدنك بعد أن حصل عندك تصوّرٌ للتحريك وغرضٌ من التحريك وحكمٌ بترتّب الغرض على التحريك، وباجتماع هٰذه الأشياء حصلت الحركة ليدك؛ كأن لوّحت لصديقك بيدك من بعيدٍ بغرض لفت انتباهه)، وبالجملة فإنّ موضوع الاتّصاف بذٰلك الوصف هو الشيء المرتبط بذٰلك الغير، إمّا الّذي له الوصف بذاته كالحرارة للنار، أو الّذي إذا اجتمعت أوصافه مع أوصاف الشيء اتّصف هٰذا الأخير بوصفٍ آخر بالعرض. ومن هنا كان فرض وجود الوصف بالعرض دون وجود علّته فرضًا للجمع بين النقيضين. ولا بأس بالتوسّع قليلًا في ضرب الأمثلة؛ لما لهٰذه المسألة من أهمّيّةٍ، ولأجل التمهيد لما سيأتي الكلام عنه مفصّلًا في المفتاح اللاحق.

فعلى سبيل المثال، عندما نسأل هل الماء يغلي أو لا؟ مع كوننا نعلم أنّ الماء بما هو ماءٌ لا يكون له الغليان بالذات، وأنّ الغليان بما هو غليّانٌ لا يكون بذاته بالفعل للماء؛ ففي هٰذه الحال، حتّى يكون الماء في حالة غليانٍ فلا بدّ أن يكون هناك شيءٌ غير الماء هو

الّذي بحسب خصوصيّة ذاته عندما انضمّ إلى الماء وجد الغليان للماء، مثل النار أو الحرارة، فالغليان لم يوجد للماء بما هو ماءٌ فقط، بل وجد للماء المقيّد بكونه منضمًّا إليه النار أو الحرارة بدرجةٍ معيّنةٍ، بحيث يتضمّن هٰذا الاجتماع للماء مع الحرارة أو النار صيرورة الغليان في الماء. ومن هنا ليس الغليان في الماء إلّا حاصل اجتماع الماء مع حرارة النار.

وكمثال آخر على ذٰلك، لاحظ جذعًا من جذوع الأشجار الّتي تراها كلّ يوم في طريقك إلى مكان عملك مثلًا، وانظر في صيرورة هٰذا الجذع كرسيًّا خشبيًّا، فإنّك بملاحظة ذٰلك، فأنت ترى أنّ جذع الشجرة بما هو جذع شجرةٍ، ليس له بحسب ذاته أن يكون كرسيًّا؛ لأنّه ليس بكرسيٍّ، ولأنه حتى لو صار كرسيًّا فإنّه يمكن أن يتفكّك ولا يعود هناك كرسيٌّ. فجذع الشجرة بما هو جذع شجرةٍ ليس له بحسب خصوصيّة ذاته أن يكون كرسيًّا بالفعل؛ ولذٰلك فأنت تلاحظ أنّ صيرورة هٰذا الجذع كرسيًّا، ليس إلّا صيرورة أجزائه مقطّعةً بنحو مخصوص ومجتمعة فيما بينها بنحو مخصوص، مع كونها ملصقةً ببعضها البعض كي تبقى على ذٰلك النحو المخصوص الّذي يجعله قابلًا للجلوس أو الوقوف عليه وما شاكل ذٰلك. من هنا، فأنت تلاحظ أنّ الجذع بما هو جذعٌ لا يكون له بذاته الانقسام إلى تلك الأجزاء، وبالتالي هناك شيءٌ آخر ذو خصوصيّةٍ أخرى (المنشار مثلًا) ينضمّ إلى الجذع فيجعل منه منقسمًا إلى أجزاءٍ. ثمّ إنك تلاحظ أنّ انقسام الجذع إلى أجزاءٍ متشكّلةٍ على نحوٍ مخصوصٍ دون غيره من الأنحاء يعني أنّ ذٰلك الشيء (المنشار بما له من خصوصيةٍ مثلًا) والّذي انضمّ إلى الجذع وجزّأه إلى تلك الأجزاء، هو أيضًا واجدٌ لخصوصيةٍ أخرى توجب حدوث تلك التجزئة على هٰذا النحو المحدّد (وهي مثلًا حركته على الجذع حركةً مخصوصةً تجعل الأجزاء متقطّعةً بنحو مخصوص مناسب لصيرورتها معا صالحة لتكوّن كرسيٍّ منها). ثم وبعد أن تصبح الأجزاء على ذٰلك النحو المحدّد، فإنّك تلاحظ أنّ تلك الأجزاء بما هي تلك الأجزاء ليست لها بحسب ذاتها أن تكون مجتمعةً ومتألّفةً بنحو مخصوص، وبالتالي فإنّ اجتماعها يعني أنّ هناك خصوصيةً أخرى انضمّت إليها وجعلت الأجزاء مجتمعةً (وهي مثلًا حركتها باقترابها من بعضها البعض والتصاقها معًا)، ثمّ تلاحظ أنّ

اجتماعها على هٰذا النحو الذي نسميه كرسيًّا، ليس أمرًا موجودًا لتلك الأجزاء بما هي بذاتها، ولا لحركتها بما هي حركةٌ، ولذٰلك تلاحظ أنه مضافًا إلى أنّ أصل اجتماعها يتضمن انضمام خصوصية إليها أعطتها الاجتماع (وهي الحركة)، فإنّ اجتماعها على ذٰلك النحو المخصوص (بأن تحركت بنحو مخصوص والتصقت ببعضها البعض بالنحو الذي يكون حاصله صيرورة الكرسيّ)، يعني: أنّ تلك الخصوصية المنضمّة (الحركة) هي أيضًا تتضمّن خصوصيّةً أخرى أو معها خصوصيّة أخرى تجعل من عملية اجتماع الأجزاء حاصلة بهٰذا النحو مخصوص (أي أنّ الحركة قد انضمّ إليها هيئة مخصوصة جعلت منها سائرة تدريجًا نحو صيرورة ما نسميه كرسيًّا).

وهنا وأمام هٰذا المشهد المتعدد الخصوصيات والحيثيات، تنظر لترى أن اجتماع هٰذه الخصوصيات وهٰذه الحيثيات (المنشار، وحركة المنشار حركة بنحو مخصوص، وتشكل الأجزاء تشكّلًا مخصوصًا، وحركة الأجزاء حركة بنحو مخصوص، وصيرورة الأجزاء بهيئة مخصوصة، والتصاق الأجزاء التصاقًا بنحو مخصوص) تجد بعد ملاحظة مجموع ذٰلك، أنه ليس لأيٍّ من هٰذه الأشياء بحسب خصوصية ذاته أن يكون له تلك الأحوال والصفات وأن يكون مجتمعًا مع الآخر على ذٰلك النحو؛ وبالتالي فأنت تجد - عندما تلاحظ الكرسيّ، وتلاحظه بالنسبة إلى تلك الأشياء بكيفياتها وأحوالها جميعًا - أن هناك أمرًا زائدًا على ذات وخصوصيات كلّ هٰذه الأشياء، قد كان موجودًا معها من البداية إلى النهاية بحيث أضاف إلى خصوصياتها ما جعلها صائرة تدريجًا بهٰذا النحو المتخادم؛ وبالتالي فأنت ترى أنّ هناك شيئًا ذا خصوصيّةٍ محدّدةٍ موجودٌ على نحو مصاحب لكلّ تلك المراحل، قرّب المنشار من الجذع، وحركه بنحو مخصوص بحيث تكون تلك الحركة منتجة لأجزاء مقطعة بنحو مخصوص بأن تكون صالحة لتجميعها وتركيبها بهيئة مخصوصة، ثمّ حرّك الأجزاء حركةً خاصّةً وجعلها على نِسَب مخصوصةٍ من بعضها البعض، بحيث يتكوّن عن تلك النسب هيئةٌ مخصوصةٌ، ثمّ حرك الغراء بنحو مخصوص وجعله بين الأجزاء بكيفيّةٍ مخصوصةٍ وبمقدار مخصوص بحيث تكون صالحةً لصيرورة الهيئة هيئةً ثابتةً، ليتكوَّن من خلال ذٰلك كلّه ويحصل ما نسميه: الكرسيّ. وبالتالي فأنت ترى أنّ هناك شيئًا واجدًا لخصوصيّة، فيه بحيث تجعل منه

محرّكًا على نحو التأليف والتكوين بنحو مخصوص وعلى نحو تدريجي يجعل من كلّ تلك العناصر متخادمةً ومفضيةً إلى حصول نتيجةٍ مخصوصةٍ متناسبةٍ مع كلّ المراحل الّتي مرّت بها عملية تكونها وصيرورتها.

ومن هنا وحيث إنك تعاين كلّ ذٰلك، فإذا لاحظت ذٰلك الشيء المحرّك والفاعل لكلّ ذٰلك من خلال هٰذه المكونات والموادّ والآلات الّتي جميعها ليس لها من ذاتها أن تكون بالنحو الذي جعلها عليه ذٰلك الشيء المحرّك، فإنّك تسمي تحريكه وتأليفه وترتيبه لهٰذه الأشياء تحريكًا وتأليفًا وترتيبًا متخادمًا عبر كلّ المراحل التدريجية - تسمّيه - **تنظيمًا وتدبيرًا**، وتسمّي صيرورتها على ذٰلك النحو من التخادم والتلاؤم: **نظامًا** متضمّنًا لغايات مخصوصة ومحددة، وتسمي تلك المكونات **مادّة**، وتسمي تلك النتيجة الصائرة **صورةً**. وبالتالي إذا أردت أن تستعمل الأسماء الّتي تطلقها على هٰذه الأشياء والوقائع المخصوصة، والّتي ليست أسماؤها إلّا علاماتٍ ورموزًا تضعها للدلالة على ما تجده وتعاينه بحسّك وعقلك؛ فإنّك حينئذٍ ستقول: إنّ هناك **فاعلًا** مدبّرًا ومنظّمًا يملك الخصوصيّة الّتي تجعل تدبيره وتنظيمه بنحو مخصوص، وإنّ هناك **مادّةً** هي أوّلًا الجذع ثمّ الأجزاء الخشبية وقع عليها ذٰلك التدبير وحصل منها ذٰلك الكرسيّ، وإنّ هناك **آلاتٍ** استعملها المدبّر، وهي المنشار والغراء للاستعانة في تكوين الكرسيّ عن تلك المادّة، وإنّ هناك **صورةً** وهي الهيئة الّتي صارت عليها الأجزاء الخشبية، والّتي كانت نتيجة تدبير وتنظيم ذٰلك الفاعل المحرك، وإنّ لكلّ مرحلةٍ من المراحل التدريجيّة نهايةً هي **غايةٌ** لتحريك المنظّم والمدبّر للتمكين من الانتقال إلى المرحلة اللاحقة؛ فصيرورة الأجزاء بنحو مخصوص كان غاية حركة المنشار بنحو مخصوص، وصيرورة الأجزاء مركّبةً على هيئةٍ مخصوصةٍ كانت غاية ومنتهى حركتها واقترابها بنحو محدّد، وكذٰلك الأمر بالنسبة إلى الغراء. ثمّ إذا كانت الكرسيّ شيئًا من بين أشياء أخرى بحيث يكون لها خدمةٌ ودورٌ في شيءٍ يحصل من مجموعها جميعًا، فعند ذٰلك يكون ذٰلك الدور الّذي يخدم الكرسيّ في حصوله غايةً لتدبير الفاعل وتنظيمه للكرسيّ، مثل أن تكون مكانا للجلوس والراحة وما شاكل ذٰلك من ضمن مجموع الأشياء التي يحتاجها الإنسان مثلًا.

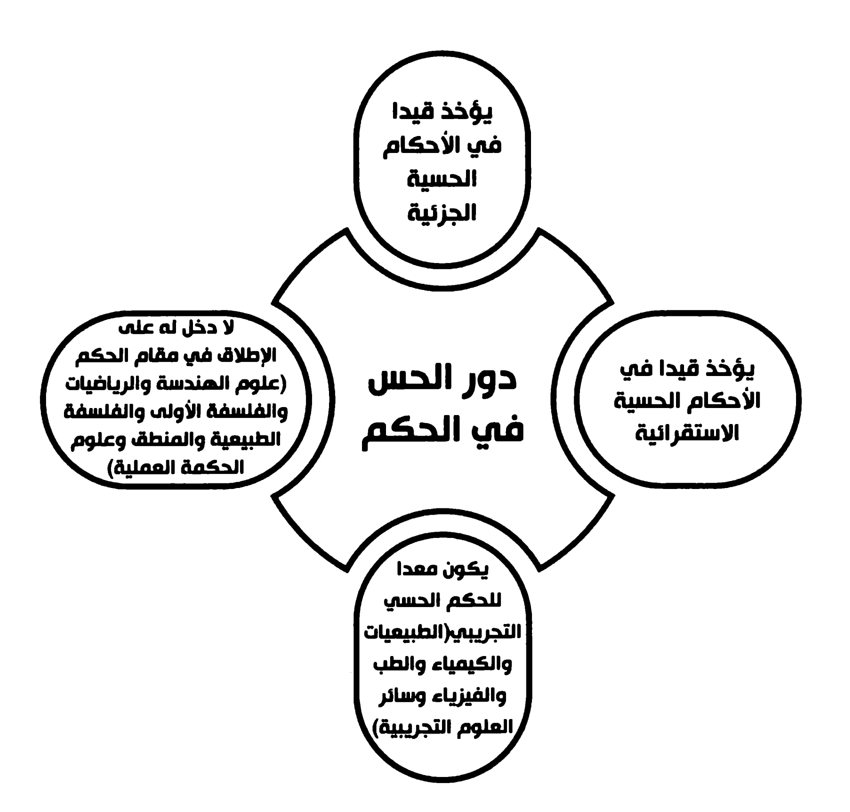
وكيف ما كان فإنّ تفصيل الكلام في كلّ واحدٍ من الأوّليّات العقليّة ليس ممّا يناسب المقام، ولٰكن سيأتي ما يتعلّق ببعض منها في المفتاح

وهٰذا الأمر عينه تعقله بحذافيره حينما ترى خليّة النحل، وبيوت النمل، وبيوت العنكبوت، فأنت في ملاحظتك لذٰلك تعقل أن كُلًّا من النحلة والنملة والعنكبوت، واجدةٌ لخصوصيّةٍ فيها تجعل منها مدبّرةً ومنظّمةً لبيوتها وعاملةً على ذٰلك النحو المخصوص في تلك المواد المخصوصة بنحو تدريجي يؤدّي إلى صيرورة صورةٍ مخصوصةٍ تخدم في تحقيق غايةٍ محدّدةٍ في منظومة حياتها ككلٍّ.

وما عليك – أخي القارئ – إلّا أن تقوم بتطبيق قانون العلّيّة وتسير بعقلك طبقًا للحكم الّذي تفرضه خصوصيّات المعاني المعقولة عن الأشياء والموجودات بما هي أشياء وموجوداتٌ بغضّ النظر عن خصوصيّاتها الخاصّة الّتي تختلف بها فيما بينها. إنّ ما تقوم به ليس إلّا تطبيق ما تدركه بعقلك الأوّليّ من أنّ الشيء الواجد بذاته لوصفٍ ما، فهو متّصفٌ به طالما أن ذاته هي نفسها، وأنّ الشيء الفاقد بذاته لوصف ما، يبقى فاقدًا لذٰلك الوصف لو خلا وذاته طالما أنّ ذاته هي نفسها، وأن كلّ ما يقبل انفكاك الوصف عنه فليس ذٰلك الوصف موجودًا له بذاته وبما هو ذٰلك الشيء، وأنّ كلّ ما ليس اتّصافه بالوصف بذاته فإذا ما اتّصف به فإنّ اتّصافه به هو عين وجود شيءٍ آخر غير ذاته كان وجوده مستقلًّا أو وجوده معه موضوع فعليّة ذٰلك الوصف له، وأنّ كلّ عمليّة اتّصاف بالعرض تتضمّن في حال الاتّصاف وجود ما الوصف له بالذات إمّا مباشرةً وإمّا بنحوٍ متسلسلٍ إليه. وليس معنى قانون العليّة إلّا ذٰلك كلّه، فهٰذه الأحكام جميعًا وإن كانت أطرافها ومعانيها تتصوّر وتلاحظ في طول ممارسة الإحساس، إلّا أنّ منشأ الحكم بها مستقلٌّ عن الإحساس بالكلّيّة، بل يرجع إلى صرف ذات المعاني الّتي يدور الحكم معها في كلّ موردٍ انطبقت فيه؛ ولذٰلك كانت قاعدة العلّيّة بما تعبر عنه من أحكام أوّليّةٍ قاعدةً ضروريّةً بالضرورة المنطقيّة حالها حال قاعدة امتناع اجتماع المتناقضين.

الثالث المتعلّق ببيان الخلل في التمييز بين التعقّل والتخيّل، والّذي هو الأساس في الخلط بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة، وأحد المداخل الّتي تسرب منها سوء الفهم لحقيقة وضرورة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات أو ما يسمّى بقانون العليّة كما سبقت الإشارة. بل سيأتي في المفتاح الخاصّ بمعالجة ما يسمّى بالأسباب التجريبيّة والعلميّة بيان كيف أنّ الأحكام الأوّليّة هي الأساس الكامن وراء أيّ عمليّة حكم بها في ذٰلك الأحكام الحسّيّة.

وبعد ذٰلك كلّه، يتجلّى سبيل معالجة رفض أدلّة الوجود الإلٰهيّ استنادًا إلى عدم وجود مبادئ أوّليّةٍ مطلقة الصدق ومستقلّةٍ عن الحسّ والتجربة، خصوصًا إذا ضممت إليه ما سيأتي الحديث عنه في المفتاح الثالث. أمّا تفصيل الكلام واستيفاؤه وطرح العلاج التامّ، فعلى عهدة بحثٍ مستقلٍّ، عسى أن يكون قريبًا إن شاء الله تعالى.



يؤخذ قيدا في الأحكام الحسية الجزئية
لا دخل له على الإطلاق في مقام الحكم (علوم الهندسة والرياضيات والفلسفة الأولى والفلسفة الطبيعية والمنطق وعلوم الحكمة العملية)
دور الحس في الحكم
يؤخذ قيدا في الأحكام الحسية الاستقرائية
يكون معدا للحكم الحسي التجريبي(الطبيعيات والكيمياء والطب والفيزياء وسائر العلوم التجريبية)

المفتاح الثالث: تمييز الأحكام العقلية عن الوهمية

يتمثّل هٰذا المفتاح بالالتفات الدقيق إلى الفارق الجوهريّ بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة؛ لأنّ الخلط بينهما هو المسؤول عن جلّ - إن لم يكن كلّ - المشكلات الفلسفيّة والمعرفيّة. ومن ذٰلك ما طرحه كلّ من هيوم وكانط حول إمكان تصوّر وجود المعلول بدون علته دون الوقوع في أيّ تناقض، ورتّبوا على ذٰلك ما أصبح مشهورًا فيما بعد من عدم وجود علاقةٍ منطقيّةٍ ضروريّةٍ بين العلّة ومعلولها[1]؛ ولذٰلك

---

[1] تطرح مسألة وجود علاقة ضروريّة بين العلة والمعلول عادة بنحوٍ ساذجٍ؛ نظرًا إلى أن ما تتوقف عليه صيرورة الشيء وتذوته (وجوده) ليست نسبته إلى المعلول المتذوِّت والصائر (الموجود) واحدة؛ لأنّ ما يتوقّف عليه المعلول في صيرورته وتذوّته يشمل أربعة أمور: المادة بمهيِّئاتها ومعداتها، والصورة والفاعل بشروط فاعليته والغاية. ولكلّ واحد من هٰذه الأربعة علاقةٌ مختلفةٌ بالمعلول عن الأخرى؛ ولذٰلك ذكر أرسطو طاليس في الكتاب الثاني من صناعة البرهان في المقالات التاسعة والعاشرة والحادية عشر والثانية عشر كلّ ما يتعلق بهٰذه العلل وكيفيّة توظيفها في عملية الاستدلال مضافًا إلى تعرضه لها في الفلسفة الأولى وفي فلسفة الطبيعة، وقد استقصى الفلاسفة البرهانيّون اللاحقون على أرسطو ما يتعلّق بها مثل الفارابيّ وابن باجة وابن رشد وابن سينا والميرداماد. وأهمّ ما يرتبط بالمقام هو أنّ العلاقة الضروريّة، ليست موجودةً بنحو منعكس بين كلّ العلل والمعلول، فوجود الفاعل لا يستلزم وجود المعلول إذا ما كان المعلول متوقّفًا على مادّةٍ غير موجودةٍ أو مهيِّئةٍ بعد أو لم تتوفر الشروط الّتي تتحقّق بها عليّة العلّة الفاعلة. وكذٰلك الحال مع المادّة، بخلاف الصورة والغاية. ولٰكن في المقابل إذا كان المعلول موجودًا فإنّ وجود الفاعل والمادّة سيكون ضروريًّا؛ ولأجل ذٰلك

حاول كلّ منهما بيان العلّة في كوننا نعتقد بالعليّة وبضروريتها[1]! ومن ذٰلك أيضًا ما يطرح عادةً حول مشكلة الشرّ في العالم وإمكان خلو العالم من الشر. وقد سبق خلال الفصل الثاني، في مقام بيان القيمة المنطقيّة للاستناد إلى أسباب الإلحاد، أنّ حسم الأمور في العديد من المواطن يحتاج إلى تمييز الأحكام الوهميّة عن الأحكام العقليّة وخصوصًا الأوّليّة منها؛ اللذَين سبقت الإشارة إليهما في الفصل الأول. ومن هنا يسعى هٰذا المفتاح إلى بيان الجذر الحقيقيّ لكلّ هٰذه المشكلات، وهو الخلط بين

يفرّقون بين العلل الذاتيّة والّتي بالعرض، وبين البعيدة والقريبة، ويفرقون بين الشروط والمعدّات والمهيّئات والعلّة الفاعلة والمادّيّة، ويصفون العلّة المباشرة الّتي بالذات بصفة الضرورة في علاقتها مع المعلول الّتي تشمل في ذٰلك كلّ ما يتوقّف عليه المعلول من الأنواع الأربعة ومهيّئاتها ومعدّاتها وشروطها، ونفس الأمر يقال بالنسبة إلى مسألة وجود العلة والمعلول معا.

[1] من الغرائب التي قام بها هٰذان الرجلان هو سعيهم الحثيث لإيجاد تفسير مناسب لما يقوم به جميع البشر باعترافهم؛ وهو الحكم بتلقائيّة بأن لكل معلول وعلة. فجعل هيوم العادة علة هٰذا الحكم بينما جعل كانط طبيعة الذهن والتكوين العقلي عندنا علته؛ والحال أنهم في نفس سعيهم هٰذا يخالفون أصل ما طرحوه؛ إذ طالما أن وجود الشيء بعد العدم دون أي علة هو أمر ممكن بحسب دعواهم فلماذا نبحث عن علة للحالة التي عند البشر. وطالما أن أي شيء يمكن أن يكون علة لأي شيء فلماذا هٰذا السعي للكشف عن علة مخصوصة ومحددة ومناسبة لقيام البشر بهٰذا الحكم. ولكن إذا عرف السبب بطل العجب. والسبب هو الخلط بين الأحكام العقلية والأحكام الوهمية وهٰذا ما سأسعى لبيانه خلال هٰذا المفتاح.

الأحكام الوهميّة والأحكام العقليّة عمومًا والأوّليّة على وجه الخصوص؛ ولذٰلك سأعمد فيما يلي إلى بيان الفرق بينها ثمّ ترتيب النتائج على ذٰلك.

أنحاء الحكم العقلي

بداية لا بدّ من ملاحظة أنّ طبيعة الحكم العقليّ تقوم على أساس ما تسوّغه خصوصيّات ذات المعاني من علاقة بينها بحيث يكون ذٰلك الحكم حاكيًا ومعبّرًا عنها كما هي في نفسها، كما أصبح معلومًا ممّا تقدّم في الفصل الأوّل وفي المفتاحين الأوّل والثاني. وبما أنّ هٰذه العلاقة لا تخلو من أن تكون إمّا بالذات وإمّا بالعرض، كما تبيّن أعلاه فيمكنك أن تعلم بسهولة أنّ الأحكام لا تخلو بالحصر العقليّ من أن تكون بأحد ثلاثة أنحاء، إمّا الضرورة وإمّا الامتناع وإمّا الإمكان؛ لأنّ لكلّ واحدٍ من هٰذه الأنحاء منشأٌ كامنٌ في خصوصيّات المعاني الملحوظة في عمليّة الحكم، وفي نحو لحاظها أي الحيثيّة المأخوذة فيها.

فمنشأ النحو الأوّل هو أن يكون بين طرفي الحكم ارتباطٌ ذاتيٌّ، وهو ما يكون بين الموضوع ومقوّماته أو بين الموضوع وأعراضه الذاتيّة[1] كما سبق الكلام عنه في المفتاح الأوّل؛ مثل الأربعة عددٌ، والأربعة نصف

---

[1] أو الأعراض الذاتيّة لمقوّماته أو مقوّمات أعراضه الذاتيّة أو الأعراض الذاتيّة لأعراضه.

الثمانية. وأمّا منشأ النحو الثاني فهو أن يكون بين طرفي الحكم تنافٍ ذاتيٌّ بأنّ يكون أحد المعنيين مقابلًا لعين الآخر أو لبعض مقوّماته أو لبعض أعراضه الذاتيّة وما شاكل ذٰلك؛ مثل الأربعة ثلاثةٌ، والأربعة فردٌ، والأربعة نصف السبعة. وأمّا منشأ النحو الثالث فهو ألّا يكون بين طرفي الحكم أيّ ارتباطٍ أو تنافٍ ذاتيٌّ، بل يكون أحدهما قابلًا للاتّصاف بالآخر وقابلًا لعدم الاتّصاف، بمعنى أنّه قابلٌ لأنّ ينضمّ إليه ما يجعل الاتّصاف فعليًّا وقابلًا لعدم انضمامه؛ فلا يكون في البين أيُّ اتّصاف؛ ولأجل ذٰلك أمكن يحكم بأحدهما على الآخر تارةً سلبًا وأخرى بالإيجاب، تبعًا لانضمام ما يسبّب الاتّصاف أو عدم انضمامه؛ مثل الإنسان طبيبٌ، والماء حارٌّ، والقطّة لم تأكل من الطبق، والعصفور لم يقف على الغصن؛ وبناءً على ذٰلك فإنّ كلًّا من الحكم بالضرورة أو الامتناع أو الإمكان يستند جوهريًّا إلى ملاحظة خصوصيّات طرفي الحكم. وإذا ما تمّ ذٰلك - أعني أنّ كان منشأ قيامنا بالحكم حصرًا هو ملاحظة خصوصيّات المعاني - كان الحكم ناشئًا عن التعقل، لأنّ قوام التعقّل بذٰلك، وبالتالي كان الحكم مطابقًا للواقع؛ أي مطابقًا لذات المحكوم عليه كما هو في نفسه.

إلّا أنّنا نحن البشر، وإن كنا نعقل، ويمكن أن نقوم بأحكامنا على

أساس التعقّل، ولٰكنّ قيامنا بذٰلك ليس ضروريًّا لنا، بل قد نقوم بالحكم على أسسٍ أخرى[1]؛ فنحن لا نقوم دائمًا بالربط بين المعاني أو التفكيك بينها من خلال تطبيق معايير التعقّل الضامنة فقط لصيرورة الحكم منّا بالنحو المطابق لحال الأشياء في نفسها، بل إنّ له عندنا مناشئ أخرى، كامنةً في صلب خصائصنا البشريّة، بحيث تؤثّر على عمليّة الحكم الّتي نقوم بها. وهٰذه المناشئ ثلاثةٌ: أوّلًا: أحوال مقام التعقّل. ثانيًا: أحوال مقام التخيّل. ثالثًا: أحوال مقام الانفعال. وسوف أقصر الكلام على

---

[1] هٰذه النقطة بالغة الأهمّيّة، أعني الالتفات إلى أنّ عمليّة الحكم وإن كانت فعل العقل دائمًا، إلّا أن قيام عقلنا بها لا يكون دائمًا على أساس معايير التعقّل؛ بل قد نقوم بالحكم - وفي الحقيقة كثيرًا - على أساس التأثّر بعناصر أخرى تقودنا إلى وصف شيءٍ بشيءٍ أو نفي شيءٍ عن شيءٍ أو حتّى التردّد بوصفه أو عدم وصفه، رغم أنّ معايير التعقّل تقود إلى خلاف ذٰلك. ومن هنا فعلى الإنسان بادئ ذي بدءٍ أن يتعلّم معايير التعقل قبل أن يزجّ بنفسه في ميدان المعرفة، وادعاء أنّ هٰذا صحيح وهٰذا خطأٌ، وذاك ممكنٌ وهٰذا غير ممكن وما شاكل ذٰلك. ولٰكنّ الحقيقة المرّة أنّ شيئًا من ذٰلك لا يتمّ تعليمه وتربية الإنسان عليه في المنظومات التعليمية الحاكمة في المجتمعات البشريّة، إلّا اللّهمّ بنحو ظاهريّ وبشعاراتٍ برّاقةٍ وخادعةٍ؛ وبناء على ذٰلك يتحتّم على المرء قبل أن يقول عقلي يقول وعقلي يحكم أن يقوم بتعلّم معايير التعقّل، فالعقلانية والتعقل لا تعني الاستقلالية في الحكم فقط، فكم من مستقلٍّ بعقله دون أن يعي من قريب أو بعيد شيئًا من معايير التعقّل! كما أنّ العقلانية لا تنافي الأخذ عن الغير؛ فكم هي الموارد الّتي يحتّم علينا العقل فيها الرجوع إلى المتخصّصين وأهل الدراية والخبرة للأخذ بها لا قدرة لنا على تحصيله أو القيام به! ولٰكن بعد إحراز الخبرة والبراعة والنزاهة في من نرجع إليه.

الثاني، أي أحوال مقام التخيّل؛ لأنّ الأوّل عميقٌ ودقيقٌ ولا أريد إفساد وضوح البحث بالتطرّق إليه، خصوصًا وأنّه لا يرتبط كثيرًا بما نحن فيه، والأخير هو عين ما سمّيناه سابقًا بالأحكام الانفعاليّة وتطرقنا إليها خلال عرض أسباب الإلحاد وسأقوم لاحقًا بتفصيل ما يتعلق بها عند بيان مفتاح العلاج للأسباب النفسيّة الانفعاليّة. وفيما يلي بيان ما يتعلق بأحوال مقام التخيّل.

أحوال مقام التخيل

إنّ لمقام التخيّل ثلاث أحوالٍ، وهي: القدرة على التخيّل، الاضطرار إلى التخيّل، والعجز عن التخيّل؛ حيث إننا:

- تارةً نجد أنفسنا قادرين على تخيّل أشياء محدّدة بنحوٍ مخصوص، دون أن يعوقنا أي مانع من ذٰلك؛ وذٰلك مثل تخيّلك لنفسك وأنت واقف على قرص الشمس وتنظر إلى الكون حولك تعاين كواكبه ونجومه. ومثل تخيّلك لتحقق كلّ ما تتمناه بمجرّد أن تحكّ رأسك بإبهامك. وغير ذٰلك الكثير مما يحصل كثيرًا في حال طفولتنا دون أن نرى فيه أي بأس أو استحالة، ويستمرّ حصوله بمقدار محدود نوعًا ما، بعد أن نكبر ونرشد؛ ولٰكن بمراتب مختلفة بيننا، تبعًا لدرجة الوعي والتعقّل الّتي يملكها أو حصّلها كلّ منا.

- وتارةً نجد أنفسنا عاجزين عن تخيّل أمور معيّنة مهما حاولنا ذٰلك؛

مثل أن نتخيّل ما لا يوصف بأيّ وصفٍ محسوسٍ سبق أن أحسسناه؛ كما يحصل مع من وُلد مصابًا بالعمى أو بالصمم أو فاقدًا لحاسّة الذوق أو حتّى فيما إذا لم يكن فاقدًا للذوق، إذا ما أراد تخيّل الطعوم الّتي لم يتذوقها من قبل.

ـ وتارة ثالثة، نجد أنفسنا مضطرّين ومقهورين في تخيّل أشياء محدّدة تخيّلًا على نحو مخصوص وبكيفية مخصوصة، دون أن يمكننا في مقام التخيّل منع أنفسنا من تخيّلها على ذٰلك النحو بتلك الكيفيّة؛ وذٰلك مثل تخيّلنا للعدم المطلق عتمة وظلامًا دامسًا خاليًا من أيّ نورٍ ومن أي شيء. ومثل تخيّلنا للمكان العام كظرف واسع ممتدٍّ إلى ما لا نهاية من كلّ الجهات، ومثل تخيّلنا للزمان العام كخطٍّ ممتدٍّ لا بداية له ولا نهاية.

ثمّ إنّ كلًّا من هٰذه الأحوال الثلاث الّتي تحدث لنا في مقام التخيّل، هي أمور تقع منا بتلقائيّة، أي نجد أن قدرتنا على التخيّل أو عجزنا عنه أو اضطرارنا إليه، جميعها أحوال تلقائيّة في عمليّة التخيّل دون أن يحتاج أيّ منها إلى كلفةٍ وجهد لمعرفته، بل دون أن نحتاج إلى تعلّمه. ومع ذٰلك فإنّنا نجد أنّ هٰذه التلقائيّة ليست مبنيّةً على ما تسوغه خصوصيّات الأشياء وطبيعتها[1]، ولا هي تابعة لها، بل تحدث فينا بمعزل عن ذٰلك،

---

[1] هٰذا بخلاف التلقائيّة الحاصلة في المبادئ الصالحة للاستخدام في عملية المعرفة، الّتي أساسها وأهمّها الأوّليّات العقليّة كما سبق وسيأتي الكلام عنها. فأنت عندما تحكم بأن

وإن كنا قادرين في أحيان كثيرة على أن نقوم بالتخيّل استنادًا إلى ملاحظة الخصوصيّات كما هو الحال مع أصحاب الصنائع العمليّة الّذين يتخيّلون في أذهانهم ما يريدون صنعه واختراعه ويرسمون له صورة قبل أن يقوموا بتنفيذه، إلّا أنّنا في هٰذه الحال لا نكون معتمدين على محض القدرة على التخيّل بل على ممارسة التعقّل كما أصبح واضحًا.

ومن هنا، فإنّ هٰذه الأحوال الثلاثة في تلقائيّتها، ليس يجب أن تكون مسبوقة بالتأمل لأحوال وخصوصيّات ما نريد تخيّله، بل كثيرًا ما تحصل بسذاجة؛ ولذٰلك، وطالما أن الحال عندنا هو كذٰلك، فلا يوجد عندنا أي مبرّر لاعتبار هٰذه الأحوال تابعة لخصوصيّة ما نريد تخيّله دائما، بحيث نستند إلى قدرتنا أو عجزنا أو اضطرارنا في مقام التخيّل لنقوم بالحكم على ذٰلك الشيء بأنّه ممكن أو واجب أن يكون بالنحو الّذي تخيّلناه عليه،

الشيء إمّا أن يكون وإمّا إلّا يكون، ويمتنع أن يتّصف بالكون وعدم الكون معًا، أي من نفس الجهة، فأنت وإن كنت تحكم بتلقائيّةٍ بذٰلك، إلّا أنّ منشأ التلقائيّة هو خصوصيّة المعاني الّتي حكمت عليها من كونها أوّلًا واضحة الخصوصيّة بنفسها، وثانيًا متضمّنةً بالمباشرة لمسوّغ الحكم. وكذٰلك الحال عندما تحكم بأنّ الواحد ليس اثنين، وأنّ الشيء الفاقد لوصف ما بحسب خصوصية ذاته، فإنّه لا يوصف به طالما أن ذاته هي كذٰلك، وأنّه إذا ما اتّصف به فهٰذا يعني أنّ هناك أمرًا زائدًا على صرف ذاته، له ذٰلك الوصف بذاته، وهو الّذي أنشأ ذٰلك الوصف فيه، إمّا باستقلالٍ وإمّا بمعونة خصوصيّاته هو، وهٰذا نسمّيه بقانون العلّيّة كما سبق الإشارة وسيأتي تفصيل بعض ما يتعلّق به.

أو أن ما عجزنا عن تخيّله مطلقًا أو بنحوٍ ما فهو ليس بموجودٍ مطلقًا أو ليس بموجودٍ على ذٰلك النحو؛ فتخيّلك مثلًا لنفسك جالسًا على قرص الشمس حصل عندك بتلقائيّةٍ بمجرّد أن قرأت كلماتي هٰذه، وقدرتك على تخيّله وحكمك مثلًا بإمكان أن يحدث ذٰلك استنادًا إلى قدرتك على تخيّله، لم ينشأ من كون لحاظك لذاتك بما لك من خصوصيّات، ولحاظك الشمس بما لها من خصوصيّات قد مكّناك من إحداث هٰذا التخيّل والقيام بهٰذا الحكم، بل وجدت نفسك قادرًا على تخيّل ذٰلك دون أيّ ملاحظةٍ للخصوصيّات الّتي تمتلكها عناصر الصورة الّتي أحدثتها في مخيلتك، وبالتالي دون أن تعرف حقًّا إن كان أمرًا ممكنًا حقيقةً أو غير ممكنٍ. ونفس الأمر يقال على حال الاضطرار وحال العجز؛ فعجزك عن تخيّل طعم المانجو لأنّك لم تتذوقه من قبل، ثمّ حكمك الساذج استنادًا إلى ذٰلك بأنّه ليس ذا طعمٍ، لم يستند إلى أنّ المانجو في نفسه ليس له طعم. وعجز الأعمى بالولادة عن تخيّل الألوان، وحكمه بعدم وجودها استنادًا إلى ذٰلك، لم يستند إلى أنّ الألوان في نفسها غير موجودةٍ على الإطلاق وليست شيئًا بالمرّة. وكذٰلك الحال في اضطرارك إلى تخيّل المكان العام ظرفًا ممتدًّا لا متناهيًا، وحكمك بأنّه كذٰلك في نفسه، لم يستند إلى أنّ خصوصيّة المكان في نفسه توجب له وصف عدم التناهي، وهٰكذا الحال في سائر الأمثلة.

والنتيجة المترتّبة على ذٰلك هي أنّ أحوال مقام التخيّل لا تعبّر

بالضرورة عن خصوصيّات الأحوال الواقعيّة لما نقوم بتخيّله؛ أي أنّ قدرتنا على تخيّل شيءٍ لا تعني أنّ ما تخيّلناه هو أمرٌ ممكنٌ في نفسه. كما أنّ عجزنا عن تخيّل شيءٍ ما مطلقًا أو عن تخيّله بنحوٍ ما لا يعني أنّ ذٰلك الشيء هو أمرٌ محالٌ وممتنعٌ أو ليس بموجودٍ مطلقًا أو بحسب ذٰلك الحال. والكلام عينه بالنسبة إلى الاضطرار، فإنّ اضطرارنا إلى تخيّل شيءٍ ما بنحوٍ ما لا يعني أنّ ذٰلك الشيء لا بدّ أن يكون في نفسه بالنحو الّذي نجد أنفسنا مضطرّين إلى تخيّله عليه.

ومن هنا، متى ما انتقلنا من حال مقام التخيّل إلى حال الواقع ونفس الأمر، أي إلى حال الشيء في نفسه، فنحكم على الشيء حكمًا بأحد الأنحاء الثلاثة السابقة (أي إنّه ممكنٌ في نفسه أو ممكنٌ له وصفٌ ما، أو ممتنعٌ في نفسه أو ممتنعٌ له وصف ما، أو ضروريٌّ في نفسه أو ضروريٌّ له وصف ما)، استنادًا إلى حال من الأحوال الثلاثة لمقام التخيّل (القدرة والعجز والاضطرار)، فعند ذٰلك نكون فاقدين في قيامنا بالحكم لمسوغه، وبذٰلك يكون الحكم حكمًا وهميًّا بلحاظ منشئه؛ لأنّه لم ينشأ عن ما تسوغه خصوصيّات المعاني الّتي وقع عليها الحكم، بل عن خصوصيّات شخصيّة عرضيّة لا ترتبط بخصوصيّات الأشياء ارتباطًا بالذات وبالضرورة. وبالتالي لن يكون لأحكامنا الّتي نقوم بها اعتمادًا على ذٰلك أيّ قيمة معرفيّة؛ أي لن تكون صالحةً للاستعمال في مقام التفكير، كما سبق في الفصل الأوّل بيانه مفصلًا.

الفرق بين التخيل (الحكم الوهمي) والتعقل (الحكم العقلي)

بالنظر إلى ما تقدم، ينجلي الفرق بين التعقّل والتخيّل؛ وتبعًا له يتّضح الفرق بين الحكم العقليّ والحكم الوهميّ. فتخيّلي لكوني واقفًا على قرص الشمس، ومن ثمّ حكمي بأنّه يمكن لأحد أن يقوم بذٰلك، يختلف عن تعقّلي لكوني واقفًا على قرص الشمس؛ إذ يعني أنني لاحظت خصوصيّاتي وخصوصيّات الشمس، وبالتالي سأحكم عندها أنّ هٰذا أمرٌ محالٌ؛ لأنّني سأحترق وأتلاشى قبل أن أصل إليها وإن وصلت فستبلعني النار وتفنيني. فالتعقّل قاد إلى الحكم بامتناع ما قدرت على تخيّله، والاعتماد على حال الخيال قادني إلى الحكم بإمكان ما تخيّلته. والأعمى بالولادة حينما يحكم بأنّه لا وجود للألوان لأنّه لا يستطيع تخيّل أيّ شيءٍ من هٰذا القبيل يكون معتمدًا على حال تخيّله، ويكون حكمه حكمًا وهميًّا، بينما إذا لاحظ أنّ من حوله يخبره بذٰلك، وأنّهم على هٰذا الأساس يميزون بين الأشياء ويحدّدون أشكالها، ويقومون من خلال معرفتهم هٰذه بمساعدته على المشي وعلى الأكل وعلى سائر حاجاته، فإنّه حينها سيحكم بأنّ هناك شيئًا موجودًا يعلم به الآخرون، ولٰكنّه لا يستطيع تخيّله رغم أنّه موجودٌ وهو الّذي يسميه الناس باللون. وحينئذٍ يكون حكمه بوجود الألوان مبنيًّا على التعقّل. فأحوال مقام التخيّل قادته إلى الحكم بعدم وجود الألوان، واعتماده على معايير التعقّل

قاده إلى الحكم بالوجود.

ومن هنا، يحتاج المرء منا إلى أنّ يتنبه إلى كيفية نشوء أي حكم عنده، فإنّ الاتّكال على التلقائيّة والوضوح في مقام التخيّل، لا يقودنا إلى ما نسعى إليه من المعرفة الصحيحة، سواءٌ كان الحكم الّذي قمنا به هو إمكان وجود شيءٍ أو عدم وجوده، أو امتناع وجود شيءٍ أو ضرورة وجوده. فلا يكفي أن يتّكل المرء على قدرته على تخيّل شيء فجأةً دون أن يتضمّن تخيّله لوجوده أيَّ ملاحظة لسببه وعلته؛ ليقوم استنادًا لذٰلك بالحكم بأنّ وجود الشيء بعد العدم دون أن يكون هناك شيءٌ أوجده هو أمرٌ ممكنٌ في نفسه. وكذٰلك لا يصحّ الاتّكال على قدرتنا على سلب الوجود عن أيّ مفهومٍ نتصوّره إلى القول: إنّ جميع الأشياء والمعاني يمكن لها في نفسها ألّا توجد وبالتالي لا يوجد شيء يكون وجوده ضروريًّا. وأيضًا لا يصح الاتّكال على قدرتنا على تخيّل وجود أيّ شيءٍ عند حدوث أي شيء؛ مثل تخيّل إحساسك بالشبع بمجرّد أنّك لحست شفتيك، أو التئام جرحك بمجرّد أنّك نفخت عليه، وغير ذٰلك من أمور؛ لتحكم تبعًا لذٰلك بأنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يكون علّة لأيّ شيءٍ، وبأنّ إحساسك بالشبع يمكن واقعًا أن يسببه لحس شفتيك وإن كان لم يحدث، أو أنّ التئام جرحك يمكن واقعًا أن يسببه نفخك عليه؛ غاية الأمر إنّه لم يحدث. ففي جميع هٰذه الأحوال يختلط على المرء الإمكان الحقيقيّ بالإمكان الخيالي أو الذهني، والحال أنهما أمران مختلفان كلّيًّا،

ولا ملازمة بينهما على الإطلاق. فالحكم بإمكان وجود أيّ شيءٍ أو بإمكان اتّصاف أيّ شيءٍ بوصف ما يجب أن يستند إلى خصوصيّات المقوّمات والصفات الحقيقيّة والواقعيّة؛ فكما أنّ حكمك بأنّ 7+7=14، قد استند إلى ملاحظتك لخصوصيّات السبعة والزائد والمساواة، فكذلك حكمك بأنّ كلّ شيءٍ يجوز ألّا يكون موجودًا، يجب أن يكون مستندًا إلى ملاحظة خصوصيّات الوجود والإمكان لا مجرّد الاتّكال على صرف أنّك تستطيع في خيالك أن تسلب الوجود عن أيّ مفهوم. وبهذه التفرقة يكون المرء مراعيًا لمعايير التعقّل ومتجنبًا الخضوع لأحوال مقام التخيّل؛ وبالتالي يكون مميّزًا بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة[1].

---

[1] من الأمور الّتي تحتاج إلى تنبيه، ويقع على عاتقها حلّ كثير من الغموض، ويسدّ الباب أمام العديد من محاولات السفسطة، هي الالتفات إلى أن امتلاك التمييز التام بين مقام التعقل ومقام التخيل، ليس من الأمور الّتي تمتلك بمجرد الرغبة، أو بمجرّد إخلاص النية. ولا هو من الأمور التي يكشف عنها الثقة العالية بالنفس. بل هو من الأمور الّتي تنال أوّلًا بالتعلم لهذه الفروق والمميزات، وثانيًا بالتدريب والممارسة والإمعان في الفحص والدراسة النظريّة للعلوم العقليّة، حتّى تصير ممارسة التعقّل ملكةً راسخةً، وتصير أحوال مقام التخيل شاخصة الحال أمام عقل الإنسان يتحكّم فيها ويجعلها على طبق مقام التعقل فيما يمكن فيه ذلك، ويكفّ الخيال عن ممارسة التخيل فيما ليس ينال حاله بالخيال؛ وبالتالي يصير عقله مدبّرًا لخياله فيجعل جميع أحكامه أو حتّى توقّفه عن الحكم مطابقة لمعايير التعقل، بدل أن يكون خياله متحكمًا بتعقّله فيقع في أحكام وهميّةٍ

انفتاح باب العلاج

والآن، إذا ما فهم ما مرّ جيّدًا، اتّضح أنّ الخلل في التمييز بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة هو جوهر المشكلة في دعاوى عديدةٍ تمّ اتّخاذها مطيّةً للتشكيك بأدلّة الوجود الإلٰهيّ. وفيما يلي التعرّض إلى أهمّها، وهي ثلاثةٌ: الوجود بعد العدم بلا سببٍ، وامتناع نفس فكرة الإلٰه، ومنافاة وجود الشرّ لعلّيّة الإلٰه للعالم.

وهو يظنّ بنفسه الصواب. ومن هنا فليس امتلاك هٰذا الأمر أهون من امتلاك أيّ حرفةٍ أو مهنةٍ أو تعلّم أيّ لغةٍ أو مهارةٍ، بل ليس أسهل من امتلاك الملكات الخلقيّة الفاضلة وجعل عقله مدبّرًا لانفعالاته. فعلى المرء أن يضع في الحسبان أنّه كما كان امتلاك لغةٍ من اللغات أو أيّ صنعةٍ أو مهارةٍ، أو امتلاك التدبير لانفعالاته لا يكفي في أيٍّ منها محض المعرفة النظريّة بالقواعد الكلّيّة والمفاهيم والمعاني والطرق، بل تحتاج إلى التدرّب والممارسة والتكرار واليقظة وما شاكل ذٰلك من متطلّباتٍ ضروريّةٍ، فكذٰلك الحال في امتلاك التعقّل في مقام التفكير والحكم وجعل معايير التعقّل مطبقة على طول مسار عملية التفكير والتأمّل، دون الانخداع بأحوال مقام التخيل، فإنّه أيضًا يحتاج إلى تلك الأمور حذوًا بحذوٍ. وأوّل الخطوات: فهم ما ذكرته في المتن هنا وفي المفتاحين السابقين وفي الفصل الأوّل مضافًا إلى ما يذكر في المصادر المشار إليها في هوامش الفصل الأوّل، وثاني الخطوات تحصيل جودة الفهم وشموليته من خلال الممارسة والتطبيق في العلوم النظريّة وأفضل ما يحقق ذٰلك هو كلّ من علوم الرياضيات وعلوم الحكمة العمليّة، لما في الأولى من تدريب نظريٍّ يعمّق الفهم لمعايير التعقّل، ولما في الثاني من تعليم وتفهيم للموانع الأخرى المتعلّقة بمقام الانفعال.

1 . الوجود بعد العدم بلا سبب

من هٰذه الدعاوى، دعوى هيوم[1] إمكان وجود الشيء بعد العدم بدون أيّ ضرورة لفرض سبب أوجده. فهٰذه الدعوى الّتي دأب كثيرون على ترديدها، تعتمد بالكلّيّة على قدرة الخيال (الّذي سمّوه الذهن أو العقل) على تخيّل (الّذي سمّوه تصوّرًا) وجود شيءٍ بعد العدم دون أن يسبب وجودَه أيُّ شيءٍ، ودون أن يستلزم ذٰلك الوقوع في التناقض، (وإن الحال في احتمال الصدفة هو عين الحال في احتمال الأسباب)[2]. فبحسب تعبير هيوم نحن لا نجد أيّ تناقضٍ في فرض وجود شيء بعد العدم دون أن يكون هناك سببٌ وراء وجوده، فليس هناك أيّ ضرورةٍ بين وجود الشيء بعد العدم وكون وجوده قد حدث بسبب.

ولٰكن، وبمجرّد التأمل في هٰذه الدعوى، بمعونة ما سبق بيانه في هٰذا المفتاح وما سبقه، يتضح جليًّا أنّ هيوم لا يخلط فقط بين (أحوال

---

(1) *Treatise of human nature, book 1, part 3, section 3.* وهٰذا الكتاب لهيوم غير كتابه المترجم إلى اللغة العربية تحت اسم (تحقيقٌ في الذهن البشريّ) ترجمة د. محمد محجوب.

(2) تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ترجمة د. محمد محجوب، المنظّمة العربيّة للترجمة، صفحة 88.

مقام التخيّل) و(أحوال الشيء في نفسه)، وبالتالي يخلط بين الحكم الوهميّ والحكم العقليّ، بل إنّه يخلط بين (تصوّر وجود الشيء دون تصوّر علّة أوجدته)، وبين (تصوّر وجود الشيء مع تصوّر أنّ علّته غير موجودةٍ). ففرّق بين (عدم تصوّر علّته) وبين (تصوّر عدم علّته). ولٰكن، لأنّه يفرض شيئًا غير محدّدٍ، فعند ذٰلك سيبدو (تصوّر عدم العلة) و(عدم تصوّر العلة) وكأنّهما شيءٌ واحدٌ، فلن يميّز بينهما.

ولٰكن الحقيقة هي أنّ هٰذا الخلط هو ثمرةٌ لخلط آخر بنى عليه هيوم استنتاجه هٰذا، وهو الخلط بين (إمكان أن يكون أيّ شيءٍ علّة لأيّ شيءٍ)، وبين (القدرة على تخيّل أيّ شيءٍ علّة لأيّ شيءٍ)؛ ولذٰلك تكرّر منه التصريح بأنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يصدر عنه أيّ شيءٍ إذا ما تصوّرناه بنحو (قبليٍّ)، فقد يطفئ سقوط الحصاة على حد علمنا ـ وهٰذه عبارته بالنص ـ نور الشمس، أو قد يمكّن التمنّي صاحبه من إدارة الكواكب في مساراتها... ثمّ يعلّق في الحاشية: «إنّه وبحسب هٰذه الفلسفة، فإنّ تلك القاعدة الّتي جاءت بها الفلسفة القديمة، لا شيء يصدر عن لا شيء... تكفّ عن أن تكون قاعدةً عامّةً».[1]

ولٰكن مرّةً أخرى، فإنّ هٰذا الخلط الأخير هو أيضًا نتاج عدم تصوّر

---

[1] المصدر السابق، صفحة 207.

معنى العلّيّة بالنحو الصحيح. لقد تخيّل هيوم أنّ العليّة هي مجرّد أن يكون شيءٌ قد تبع في وجوده شيئًا آخر، مع فارقٍ زمنيٍّ ما[1]؛ ولذٰلك عندما جعل العلّيّة مجرّد التتالي في الوجود، كان سهلًا عليه رفض فكرة الضرورة وإرجاع الحكم بها إلى العادة؛ ولأجل هٰذا الفهم الخاطئ، راح هيوم[2] يخلط بين احتياجنا في مقام تحديد الأسباب الخاصّة في الطبيعة إلى البحث التجريبيّ، وبين كون أصل العلقة العليّة يمكن لها أن توجَد بين أيّ شيئين مهما كانت خصوصيتهما وطبيعتهما. لقد انتقل هيوم من الجهل بخصوصيّات الأسباب إلى العلم ـ وهو وهمٌ بالحقيقة ـ بإمكان أن يكون أيّ شيءٍ علّة لأيّ شيءٍ. وبالتالي - وهٰذا هو بيت القصيد - انتقل من الجهل بخصوصيّات ذات العلل، إلى عدم ارتباط خصوصيّة ذات المعلول بخصوصيّة ذات العلة، بل - بحسب فهمه الخاطئ - ليس هناك إلّا مجرّد تتالٍ واستتباعٌ. وبما أنّ العلّيّة - كما رآها هيوم - مجرّد تتالٍ

---

[1] هٰذا الخطأ في فهم معنى العلّيّة هو نفسه الّذي ورثه إيمانويل كانط وعبّر عنه مرارًا في كتابه (نقد العقل المحض).

[2] عندما أقول هيوم فعلى القارئ أن يفهم أن المراد كلّ أتباعه ومريديه المعاصرين، إذ لا يخفى ان كتابات هيوم المتعلقة بالإلحاد ومجابهة الدين، قد أعيد نشرها وترديد عزفها في الفترة التي نهض فيها ما عرف بالإلحاد الجديد بكل ما أوتي من قوة أعني قبل عشر سنوات، وقد عمد بعض فرسان الملحدين الجدد إلى مدحه والإعلاء من شأنه كما هو معروف عن دانيل دنت، المتوفى عام 2011.

واستتباعٌ، ولا وجود لأيّ علقة ذاتيّة، فإذن، وجريا على طبق حال مقام التخيّل، لِمَ لا يمكن أن يوجد أيّ شيءٍ بعد العدم دون أن يكون تابعًا لوجود شيء آخر؟!

ولٰكنّ العليّة ليست تتالٍ في الوجود[1]. والقول بالعليّة العامّة لا

---

[1] وهٰذا أمر واضح لكل أحد، فنحن لسنا نحكم بعلاقة العليّة بين الأشياء استنادًا إلى أن بينها تتالٍ في الوجود، بل إننا نحكم بها استنادًا إلى الخصوصيات الذاتية التي تكون لكل منهما؛ فالطعام الدسم سبب لانسداد الشرايين لأجل أن انسداد الشرايين يحصل بازدياد نسبة الدهون في الدم وحصول التخثر والانسداد. والسكين يقطع اللحم لأنّ اللحم طري قابل لشق أجزائه بآلة حادة كالسكين، والماء يغلي عند درجة حرارة محددة لأن النار تحرك الأجزاء، والماء قابل لتحرك جزيئاته وصعودها إلى السطح مع الحرارة. والسم يقتل الإنسان لأنّه يتلف بعض الأعضاء الضرورية للحياة، والذبح يسبب الموت لأنّ حياة الإنسان متقوّمةٌ بسلامة الأوردة الّتي تقبل القطع بالسكين... إلى ما هنالك من أمثلة كثيرةٍ جدًّا من الطب والكيمياء والأحياء. ومن هنا يعلم أن التجربة إنّما تقود إلى العلم بالأسباب لأنها تكشف عن الارتباط الذاتي بين الأشياء، وبما أن الارتباط الذاتي يستلزم دوام الإرتباط إذا ما كان ضروريا، أو أكثريته إذا ما كان اقتضائيا، فإن ممارسة التجربة بلحاظ الأحوال المختلفة يقود إلى معرفة السبب الحقيقي المسؤول عن ترتب المعلول عندما تكون الخصوصيات والمقومات مجهولة كما سبق بيانه مفصلا في المفتاح الأول. وظهر هناك أنه ليس يجب أن يكون ذٰلك من خلال أفراد كثيرة، بل قد يكفي فرد واحد قابل للوضع في ظروف وأحوال مختلفة لمعرفة الارتباط الذاتي، وهٰذا ما يحصل كثيرا في المختبرات الكيميائية والبيولوجية. ومن هنا فإن التجربة تؤيد العليّة المبنية على العلقة الذاتية. ولكن هيوم قد أخطأ حتى في فهم معنى التجربة فخلط بينها وبين الاستقراء، وقد علمت تفاصيل ذٰلك في المفتاح الأول.

يعني أنّنا نعرف العلل الخاصّة لكلّ شيء[1]. والأهم من ذٰلك كله، إن جهلنا بماهية علّة شيء من الأشياء، لا يعني أن علته يمكن أن تكون أيّ

---

[1] لقد عمد هيوم إلى إيهام القارئ بأن جهلنا بماهية العلل والمعلولات الخاصة، يستلزم نفي العلقة الضرورية لأصل العليّة العامة، وذٰلك عبر إيهامه بأن جهلنا بالعلل الخاصة هو جهل بأصل العلقة العليّة العامة. وهٰذا ما يسمى عادة في المنطق بمغالطة رجل القش، أو مغالطة تغيير الدعوى حيث يوهم المدعي، القارئ أو السامع، بأن ما يريد الخصم إثباته هو هٰذه الدعوى الباطلة، والحال أن هٰذه الدعوى لا يدعيها الخصم على الإطلاق، إذ لم يدعي مدع من الفلاسفة البرهانيين أننا بإمكاننا أن نعلم بالعلل الطبيعية بدون التجربة بل إن كتب الفلسفة الطبيعية طافحة بالبحث عن العلل الخاصة من خلال التجربة. ولك ان ترجع إلى ما كتبه أرسطو وابن سينا وابن الهيثم وابن باجة والفارابي الذي صرح في صناعة البرهان وفصل في دور التجربة في معرفة الأمور الطبيعية التي لا سبيل للعلم بخصوصياتها إلّا عبر التجربة الحسية. وبالتالي فإن ما عمد إليه هيوم في كتابه هو مناقشة دعوى من صنعه واختراعه مع إيهام القارئ بأن هٰذه الدعوى هي دعوى خصمه القائل بالعلقة الضرورية بين العلة المعلول. على أن فكرة العليّة والعلاقة الضرورية لم يطلقها الفلاسفة البرهانيون على عواهنها، بل إنهم فصلوا بين أنواع العلل الأربعة وهي العلة الفاعلة للتغير، والعلة الغائية للفاعل المغير، والعلة المادية التي يقع عليها فعل الفاعل والعلة الصورية التي تتصور بها المادة نتيجة فعل الفاعل فيها. وبينوا هناك شروط علية كلّ منها ومتى تكون العليّة ضروريّة ومتى لا تكون، كما ميزوا بين العلل البعيدة والعلل القريبة، والعلل بالذات والعلل بالعرض، إلى ما هنالك من مباحث ذكرت في صناعة البرهان وفي الطبيعيات وفي الفلسفة الأولى. وبالتالي فعلى القارئ إلّا ينخدع بأسلوب التمسكن والتذرع بالجهل والعجز في محاولة لإبراز الموضوعية والحقيقة والإخلاص والتواضع وكأنها هي هم الباحث، كما احترف هيوم القيام بذٰلك في كتابه.

شيءٍ من الأشياء، حتّى (قبليًّا)؛ لأنّ ما سماه (قبليًّا) ليس إلّا التخيّل الساذج والطفولي المعزول ليس فقط عن التجربة بل عن التعقّل أيضًا؛ بل إن قانون العليّة يحتّم أن تكون تلك العلّة الّتي نجهلها مناسبة لخصوصيّات ذات المعلول، لأنّ ذات المعلول متقوّمة بعللها، وليست خصوصيّات المعلول إلّا حاصل خصوصيّات علله. فالغليان حاصل فعل الحرارة في الماء الّذي تبدأ جزيئاته بالتفرق، والكلمات الّتي نتكلم بها ليست إلّا حاصل اجتماع الفكرة عندنا مع الرغبة بالتعبير عنها والقدرة على استعمال آلات الكلام من لسان وحلق وحنجرة ورئة باستخدام الهواء الّذي يتم قرعه بها، فتتأثر الأذن به وتسمعه كلمات تمّ التواضع عليها مسبقا ففهمت كما أردنا أن تُفهم. فليس الكلام شيئًا منفصلًا بالكليّة عن علله، ولا الغليان شيئًا مغايرًا مباينًا بالكليّة للماء والحرارة، ولا الكرسي الّذي يصنعه النجار شيئًا منفصلًا عن علله من خشب وتدبير يقوم به النجار مستعينًا بالآلات المناسبة، بل هو حال اجتماع علله بما لها من خصوصيّات. وليست خصوصيّة المعلول إلّا ما تنتجه خصوصيّات علله. فمهما كان جهلنا بالعلل، فإنّ هنا أمرًا معلومًا بالضرورة- بالنحو الّذي سبق بيانه في المفتاح الثاني- وهو أنّ ماهيّة وخصوصيّات العلل، لا بد أن تكون بالنحو المناسب لخصوصيّات المعلول وكذا العكس؛ وبالتالي فمن أول الأمر يكون معلومًا عند العقل أنّه يمتنع صدور أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ بل لكلّ معلول علّة خاصّة

بالذات، لأنّ لكلّ معلول ذات خاصّة به، وذاته حاصلُ ما تنتجه خصوصيّات غيره، فهو حاصل عليّة أمور محدّدة ومخصوصة لا أيّ شيءٍ اتفق، وإن كنّا نجهل ما هي تلك العلّة وما هي خصوصيّاتها؛ إلّا أنّ جهلنا بالعلّة لا يخولنا أن نفرض أنّه يمكن أن يكون أيّ شيءٍ هو العلة، فهٰذا مناقضٌ لمقتضى التعقل. وبالتالي لا يصحّ التذرّع بالجهل والاعتماد على حال الخيال في حال الجهل؛ للقول بأنّه يمكن للعلة أن تكون أيّ شيءٍ مهما كان حتّى أن الحصاة يمكن أن تطفئ نور الشمس! إذ كثيرًا ما نعلم عدم عليّة كثير من الأمور المصاحب وجودها لوجود المعلول، لأنّنا نكون على علم ببعض خصوصيّات المعلول وخصوصيّات تلك الأشياء بحيث نعلم بالضرورة أنّها ليست عللا لأجل ما هي عليه من مقوّمات أحوال ذاتيّة.

إن ارتكاب هيوم للخلط المتكرّر بين أحوال مقام التخيّل ومقام الشيء في نفسه، هو المسؤول عن التجرّؤ على مخالفة صريح العقل؛ بالقول: إن الشيء يمكن أن يوجد بعد العدم دون سبب، فإنّه عين القول بأنّ الشيء يمكن أن يوجد بدون ذات وبدون خصوصيّات وبدون أن يكون هو. إنّه مثل القول بأنّ الأربعة توجد بدون وحدات أو بدون معدودات، والمثلث يمكن أن يوجد بدون امتداد وخطوط، وأن الثمانية يمكن أن نقسمها إلى قسمين دون أن يكون كلّ قسم أربعة وهٰكذا.

في الحقيقة، طالما سمحنا للخيال أن يقودنا ولم نقم بتعقّل معاني

الألفاظ فإنّ أوهامًا كثيرةً تكون في انتظارنا، ونحن نظنّ بأنفسنا الصواب؛ فإنّ الألفاظ من الأمور الّتي تتخيّل؛ ولذٰلك يمكن أن نحشد الألفاظ ونرتّبها ونشكّل منها أحكامًا ظاهريّةً، ولٰكن دون أن نكون متوجّهين حقيقةً إلى المعاني، ودون أن نعقل معاني الألفاظ الّتي نرتّبها، وهٰذا هو أشدّ أنواع الأحكام الوهميّة خداعًا وأكثرها انتشارًا. فقبل أن تقول إنّ الشيء يمكن أن يوجد بعد العدم بدون سببٍ، توقّف لتعقّل معنى الشيء ومعنى الوجود ومعنى العدم ومعنى بعد ومعنى السبب، ثمّ لاحظ وجود الشيء الّذي هو ذاتٌ ما لها خصوصيّاتٌ، ولاحظ معنى وجودها لترى أنّه ليس شيئًا يضاف إليها، بل هو نفس صيرورة وفعليّة خصوصيّاتها، ولاحظ معنى بعد العدم، وهو أنّ تلك الخصوصيّات صارت فعليّةً بعد أن لم تكن، وبالتالي فليس هناك شيءٌ، وإنما مجرّد خيال، وهٰذا يعني أنّك ستلاحظ أنّ صيرورة هٰذه الخصوصيّات وتذوّت ذات الشيء بها وتألفها منها، هو أمرٌ بالعرض؛ ثمّ لاحظ أنّها طالما أنّها بالعرض فهٰذا يعني أنّها بحسب ذاتها فاقدة لصيرورتها وتألفها، وبالتالي فهي بحسب ذاتها ليست صائرةً. ثمّ لاحظ قولك بلا سبب، فهو يعني أنّها بذاتها صائرة، وهنا لاحظ كيف أن قولك إنّ الشيء قد يوجد بعد العدم بدون سبب، هو عين القول بأنّ الشيء غير الموجود بحسب خصوصيّات ذاته قد يكون موجودًا بحسب خصوصيّات ذاته رغم أنّه غير موجودٍ بذاته؛ فيكون حينئذٍ موجودًا وغير موجودٍ معًا من

نفس الجهة؛ وهٰذا جمع بين النقيضين مباشرة. ولٰكن إذا ما اقتصر الكلام على الألفاظ، وعلى متابعة حال الخيال، فعند ذٰلك يمكنك أن تقول أيّ شيءٍ، حتّى عبارة أنّك لا تقول شيئًا.

أخيرًا، ومن هٰذا تعلم أنّ ما دأب هيوم على ترديده، وتابعه كانط مرنما، من أن كلّ شيءٍ يجوز أن يكون موجودًا وغير موجودٍ لأنّنا ببساطة يمكن أن نتخيّل عدم وجوده دون الوقوع في تناقضٍ[1]، ليس إلّا جريًا على نفس الطريق، وتحكيمًا لأحوال مقام التخيّل على الواقع. فمن أين جاز القول بأنّنا طالما نستطيع تخيّل الشيء غير موجودٍ فهٰذا يعني إنّه في نفس الأمر لا يجب وجوده، وأن كلّ شيءٍ يجوز أن يوجد أو لا يوجد؛ فأين هو مصدر هٰذه الملازمة بين القدرة على السلب في الخيال وبين إمكان الإنسلاب واقعًا. وللإنصاف، فإننا إذا قصرنا النظر على اللفظ الّذي نتخيّله أو على التصور المجمل الساذج، دون أن نتعقّل المعنى كما هو، فعند ذٰلك يمكن أن نسلب عنه ونثبت له ما نشاء. ولٰكن عندما يكون المعنى واضحًا جدًّا فعند ذٰلك لن يمكننا الفصل بين تخيّل اللفظ وتصوّر المعنى كما هو في نفسه؛ فعندما تتخيّل لفظ المعادلة التالية (1+1)، فإنك تتصور معناها بتلقائيّةٍ لأنّ معناها واضحٌ بنفسه، ولذٰلك

[1] المصدر السابق.

لا يتأتّى لك القول بأنّ الجواب غير الرقم (2). ولٰكن عندما تتخيّل لفظ المعادلة التالية (730 مقسومًا على 5)، فإنّ تصوّر المعنى ليس واضحًا بنفسه؛ ولذٰلك وجريًا على طريقة الكلام الّتي دأب عليها هيوم ومن بعده كانط، يمكن للجواب أن يكون أيّ رقم، وإذا ما كنت تشكّك في قولي هٰذا، فأعط هٰذه المعادلة لأيّ طفلٍ صغيرٍ لم يتعلم مبادئ الرياضيّات، فإنّ الجواب عنده سيكون بالنسبة له، من الجائز أن يكون أي رقم. ولٰكن وبحسب ما سبق أن تبين لك، فإنّ هٰذا الإمكان ليس إلّا تعبيرًا عن الجري وراء مقام التخيّل مع إغفال التعقل؛ أي مع إغفال ملاحظة خصوصيّات ذات المعنى الّذي تخيّلنا لفظه؛ ولٰكن بمجرّد أن نَذَرَ مقام التخيّل جانبًا ونقوم بالتعقل، فإنّ حاصل هٰذه المعادلة بالضرورة هو (146) وليس أيّ شيءٍ آخر. وليس تجويز خيالنا للجواب بأنّ يكون أي رقم إلّا كلامًا ساذجًا وطفوليًّا.

وهٰكذا الحال في الاعتماد على مجرّد الخيال، ومجرّد القدرة على سلب الوجود عن أيّ لفظ تخيّلناه أو تصورناه مجملًا، كذريعة للقول إنّ كلّ شيءٍ يمكن له الوجود والعدم على حدٍّ سواءٍ، وأنّه ما من شيءٍ موجودٍ وجودًا ضروريًّا. بل الصحيح كما أصبح بيّنا ممّا سبق، هو أنّ القول بأنّه كلّ شيءٍ يمكن أن يكون موجودًا ويمكن أن يكون معدومًا على حدٍّ سواءٍ هو قولٌ متناقضٌ متى ما تعقّلنا معنى هٰذا القول، وتخطينا الوقوف على مجرّد الألفاظ؛ لأنّ معنى القول إنّ كلّ شيءٍ يوجد، فيمكن أن يكون

معدومًا، هو عين القول إنّ كلّ شيءٍ موجودٌ فوجوده بالعرض، ومعنى القول بأنّ كلّ شيءٍ موجود فوجوده بالعرض، هو أن كلّ شيءٍ موجود، فهو فاقدٌ بحسب خصوصيّة ذاته أن يكون موجودًا وحاصلةً خصوصيّاته، وبما أن كلّ ما يكون فاقدًا بحسب خصوصيّة ذاته أن يكون موجودًا وحاصلة خصوصيّاته؛ فإذًا، كلّ الموجودات فاقدة بحسب ذاتها أن تكون موجودة، وبالتالي كلّ موجودات غير موجودةٍ بحسب ذاتها مع إنّه لا يوجد غير ذاتها، وهٰذا يعني أن كلّ الأشياء الموجودة ليست موجودةً طالما أنّها هي فقط الموجودة، وهٰذا تناقض مباشر وصريح. ومن هنا تعلم بأنّ نفس القول بأنّ هناك شيئًا موجودًا، يتوقف في صحته **منطقيّا** على أن يكون إمّا هو بنفسه موجودًا بالذات، أو إنّه معلول لما هو موجود بالذات، والموجود بالذات موجود بالضرورة وإلا لزم التناقض.

وبالجملة إن ما فعله هيوم ومن لفّ لفه، هو أنّه اعتمد على حال تخيّله بأنّ رأى القدرة على ذٰلك دون أن يرى التناقض؛ لأنّه ليس في مقام التعقل، فحكم بإمكان ما قدر على تخيّله، والحال إنّه لو تعقّل ولاحظ أن الشيء الّذي يوجد بعد العدم يعني أنّه فاقد في نفسه بالضرورة لصيرورته كشيء بتلك الخصائص، وإلّا لما كان وجوده بعد العدم، بل كان موجودًا دائمًا وبالضرورة؛ ففرْض وجوده بشكل تلقائيّ وهو فاقد في حد نفسه لصيرورته كشيء بتلك الخصائص، ومنفي عنه ما تتقوم به

صيرورة تلك الخصائص، هو فرضٌ لامتلاكه بذاته لمقوّمات وجوده مع كونه فاقدًا لها بذاته؛ وبالتالي هو فرض للجمع بين النقيضين، أي فرض لما هو محالٌ وممتنعٌ. فمتابعة هيوم لحال تخيّله قادته للحكم بالإمكان، مع أن التعقّل يقود إلى الحكم بالامتناع، وتسميته للتخيّل تعقّلًا، أوجبت استحكام الخلل وتصديره لكلّ من أتى بعده، وإلى الآن كما سبقت الإشارة[1].

2. امتناع نفس فكرة الإله

ومن هٰذه الدعاوى أيضًا (أعني الدعاوى الّتي يعلم خواؤها من التنبه إلى الفرق بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة)، دعوى أن فكرة الإلٰه فكرة ممتنعة الوجود؛ لأنها غير مقدورٍ تخيّلها، كما سبق بيان ذٰلك في الفصل الثاني حين عرض السبب الثالث من أسباب ترك الاعتقاد بأصل الوجود الإلٰهيّ. إذ إنّ ما قلته سابقًا حين تحليل قول من يجعل وجود

---

[1] ومما ذكرته هنا، ينجلي للقارئ الكريم، حال ما استطال د. عادل ضاهر في كتابه الفلسفة والمسألة الدينية، في بيانه بزي منطقي، دون أن يكون في جميع محاولاته القاصرة لتقويض أدلة الوجود الإلٰهي خارجا عن الإطار العام الذي رسمته خيالات هيوم وكانط. وسوف يأتي فيما بعد-حينما يتيسر إنهاء المعالجة التامة لأسباب الفلسفية في كتاب مستقلّ-مناقشة ما ذكروه جميعا. على أن في فهم ما سطر هنا عونا للباحث الجاد للقيام بهٰذه المهمة بنفسه.

الشيء بعد العدم ممكنا بلا سبب، يقال بعينه لمن يجعل من فكرة الإلٰه نفسها فكرة فارغة ومحالٌ وجودها وفاقدةٌ لأيّ معنى، وذٰلك اعتمادًا على عجزه عن تخيّلها بأيّ نحوٍ من أنحاء التخيّل باعتبار أنّها فكرة مسلوب عنها كلّ الصفات المحسوسة؛ إذ قد أصبح واضحًا أن الانتقال من عجز الخيال عن تخيّل شيء ما، إلى القول بالامتناع الواقعي لذٰلك الشيء، ليس إلّا نحتًا لحدود الواقع على طبق حدود الخيال مع أن هٰذا نفسه، دعوى عريضة لا دليل عليها بل الدليل على خلافها؛ إذ إن التعقّل الصحيح، حينما يُثبت أن لكلّ العالم إلٰهًا لا يُوصف بأيّ من صفات العالم المحدودة، فإنّه يقود بالضرورة إلى أنّ حدود الواقع أوسع من حدود الخيال، وبالتالي يقود إلى عدم جواز التعدي من العجز عن التخيّل إلى الامتناع واقعًا؛ بل يجب الاعتماد على التعقل؛ لأنّ التعقّل يضمن المطابقة مع الواقع دون حال التخيّل. وحيث قد ثبت أن هناك إلٰهًا لا يوصف بصفات العالم المحدودة، ثبت أن حال التخيّل في هٰذه النقطة مخالف لحال الواقع فعلًا، وليس فقط فاقدًا لمسوغ الاتّكال عليه للقيام بالحكم على الواقع.

ومن هنا، فعلى العاقل أن ينزّه نفسه عن محاولة التخيّل للإلٰه؛ لأنّه أدرك بعقله المتعلم لمعايير التعقّل أن ما علم وجوده بالتعقّل الصحيح، هو أمرٌ غير قابلٍ للتخيّل، وبالتالي سوف تكون محاولة التخيّل إمّا موجبة

لوصف الإلٰه بما ليس وصفا له؛ فيقع في الخطإ في تعقّل الإلٰه. وإمّا ستقوده إلى الخضوع لحال الخيال فيرى ما لا يستطيع تخيّله ممتنع الوجود، فيقع في الخطإ في تعقّل وجود الإلٰه.

3. وجود الشر في العالم ينافي معلوليته لإلٰه

ومن هٰذه الدعاوى أيضًا، دعوى امتناع كون العالم فعلًا للإلٰه؛ لأنّه عالم ممنوٌّ بالنقص، ولو كان فعل إلٰه لكان خاليًا من النقص. فالمدعي لم يستنتج هٰذه النتيجة إلّا بعد الفراغ عن أن فكرة (خلو العالم من النقص) هي فكرة ممكنة التحقق، ومنشأ الحكم بكونها ممكنة هو القدرة على تخيّلها قدرة تلقائيّة، ولٰكن بمجرّد أن ينتقل المرء إلى مقام التعقل؛ يرى أنّها فكرة ممتنعة بالذات، لأنّ التعقّل يفرض ملاحظة الخصوصيّات، وبملاحظة خصوصيّات مكونات العالم، يجد أن اقتضاءها للتزاحم والتعارض، هو وصف من صنف الأعراض الذاتيّة، وتابع لحقيقتها ومقوّماتها الّتي بها كانت هي. ففرض خلو العالم عن التزاحم والتعارض أي عن النقص الحاصل لبعضها جراء التصادم بين مؤثّراتها التابعة لمقوّماتها، سيكون فرضًا متناقضًا؛ لأنّه يعني أن تلك الأشياء ليست نفسها وأن العالم ليس هو العالم.

ومن هنا، تعلم وجه الخلل في قول من يرى أنّه باعتبار الإلٰه قادرًا

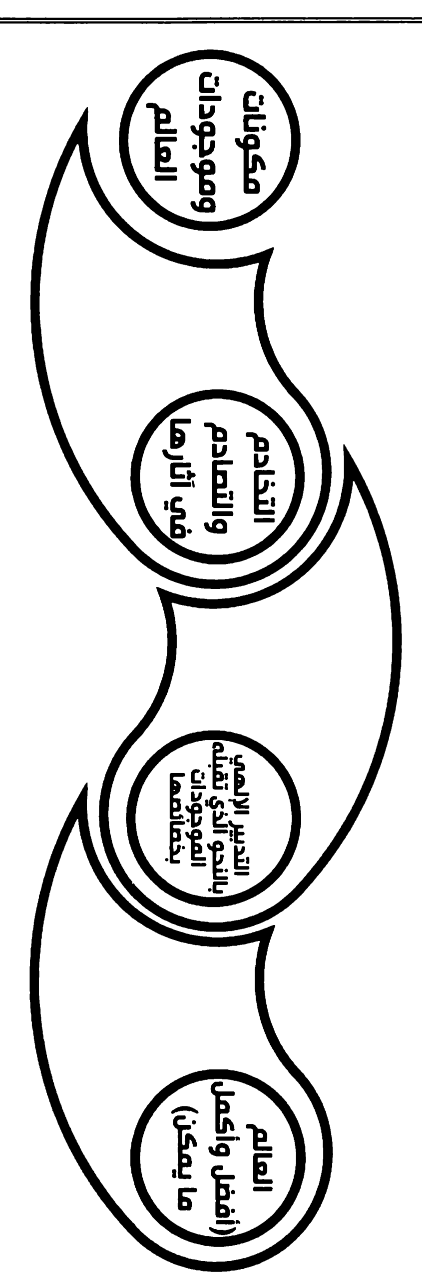
على كلّ شيء، فكيف يمكن أن يعجزه شيء؟ فيسأل متعجّبًا: أليس هٰذا قولًا متناقضًا بالمباشرة؟! وكيف يعجز هٰذا الإلٰه عن إيجاد هٰذا العالم بنحوٍ خال من النقص؟! ... إذ إنّك قد علمت أنّه أيضًا حكم وهمي، وأنّ مرجع هٰذه التساؤلات إلى الخلط بين التعقّل والتخيّل؛ لأنّه انتقال من القدرة على تخيّل صورة ما، إلى اعتبار تلك الصورة شيئًا ما، والحال أن اتّصاف أي صورة متخيّلة بأنّها شيء، يعني أنّها قابلة للتحقق؛ ومعنى أن القدرة مطلقةٌ وتتعلق بكل شيء: هو أنّها تتعلق بكل ما هو قابل للتحقق. فمحض تصوّر صورة ما، لا يجعلها شيئًا أي لا يجعلها قابلة للتحقق. فالقدرة الإلٰهيّة المطلقة تتعلق بكلّ شيءٍ، والمحال ليس بشيء أصلًا، وإنّما مجرّد تخيّل وفرِض بحت، لا واقع له وراء أفق التخيّل والفرض.

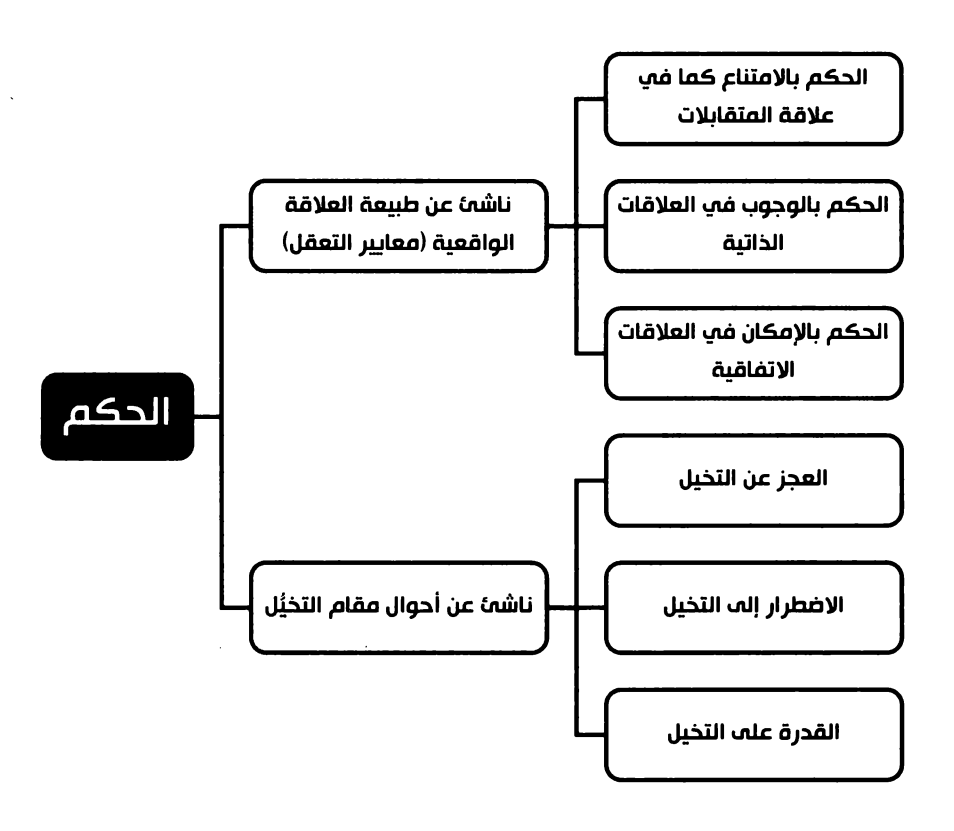
وبالتطبيق لهٰذه النقطة على المقام، تعلم أن هناك فرقًا بين تخيّل صيرورة الكون بنحوٍ مختلف أي خاليًا مطلقًا من النقص، وبين إمكان أن يكون تكوُّنه بنحوٍ مختلف أي إمكان أن يكون العالم بحسب خصوصيّاته المقومة لطبيعة الأشياء الّتي يتشكل منها، خاليا من النقص. فما لم تكن صيرورته بنحوٍ مختلف معلومة الإمكان فلا يمكن جعله أمرًا مقدورًا، وبالتالي فإنّ مسألة كون الإلٰه قادرا على كلّ شيء، لا تعني أن الإلٰه قادر على فعل كلّ ما نتخيّله، بل إنّه قادر على فعل كلّ شيء، وما هو ممتنعٌ ليس بشيء، بل هو مجرّد فرض خيالي. فالقدرة على كلّ شيءٍ

هي القدرة على ما هو ممكن، فإذا كان الكون الّذي نعيش فيه إنّما يقبل أن يوجد فقط بالنحو الّذي وجد عليه وبالطريقة الّتي وجد من خلالها؛ لأنّ أحواله وتصادمات مكوناته وتأثيرها السلبي على بعضها البعض هو لازم ذاتيّ لخصوصيّاتها، فكيف يمكن جعل ذٰلك نقضًا على قدرته المطلقة أو نقضًا على الكمال المطلق للإلٰه الّذي أوجده، وبالتالي الانسياق من خلال ذٰلك إلى إنكار وجود الإلٰه.

وبعد كلّ ذٰلك يمكنني أن أتوسّع فأبيّن كيف أنَّ الخلط بين الأحكام الوهميّة والأحكام العقليّة هو المسؤول عن مجموعةٍ كبيرةٍ من الدعاوى الّتي تساق في المقام؛ وذٰلك: مثل الحكم الوهميّ بأنّ المتحرك (المتغير) لا يحتاج إلى محرك (مغيِّر)، أي أن ما بالقوة لا يحتاج في صيرورته بالفعل إلى مخرج له من حال القوة إلى الفعل، أو أن المركَّب والمؤلَّف لا يحتاج إلى مركِّب ومؤلِّف. ومثل الحكم الوهميّ بإمكان امتداد سلسلة العلل إلى ما لا نهاية. وأيضًا مثل الحكم الوهميّ بإمكان وجود النظام بلا منظِّم، أي الحكم بإمكان اجتماع عوامل التكون والتطور بنحوٍ مضطرد طولي عبر بلايين السنين بالنحو الخادم لتكون الحياة وتطور الكائنات الحية وغير الحية دون الحاجة إلى تدبير عاقل، رغم أن اجتماع كلّ تلك العوامل فيما بينها هو أمر بالعرض كما هو واضح وبين ومعترف به. والأمر عينه بالنسبة إلى سائر الدعاوى الّتي تساق لهدم ومعارضة أدلة الوجود الإلٰهيّ. ولٰكن المقام يضيق عن الاستقصاء، وما ذُكر كافٍ لتمهيد طريق

الشفاء. وسوف يكون لي - بتقدير الله - عودٌ لمناقشة كلّ ذٰلك تفصيلًا كما سبقت الإشارة، وذٰلك في مؤلَّف مستقل يعنى بمعالجة الأسباب الفلسفيّة علاجًا تامًّا. أمّا الآن فأكتفي بهٰذا القدر؛ مراعاةً لمقام الخطاب وخصوصيّات الموضوع. ولٰكن وقبل الانتقال إلى عرض مفتاح العلاج لما يسمّى بالأسباب التجريبيّة والعلميّة، بقي أن أضيف مفتاحًا رابعًا مختصرًا حول منشإ توهم المعارضة بين الدين والعقل وبين الدين والأخلاق، تاركًا تفصيل ذٰلك إلى محله؛ نظرًا لكثرة التفاصيل الّتي يحتاجها الوعي بحقيقة المسألة.


مكونات
وموجودات
العالم
التخادم
والتصادم
في آثارها
التدبير الإلهي
بالنحو الذي تقبله
الموجودات
بخصائصها
العالم
(أفضل وأكمل
ما يمكن)



الحكم
ناشئ عن طبيعة العلاقة الواقعية (معايير التعقل)
الحكم بالامتناع كما في علاقة المتقابلات
الحكم بالوجوب في العلاقات الذاتية
الحكم بالإمكان في العلاقات الاتفاقية
ناشئ عن أحوال مقام التخيُّل
العجز عن التخيل
الاضطرار إلى التخيل
القدرة على التخيل

المفتاح الرابع: العلاقة بين العقل والأخلاق والدين

وهو ما نحتاج إليه لرفع توهّم المعارضة بين الدين والأخلاق، أو بين تعاليم التشريع الإلٰهيّ والقوانين الّتي ترعى خير الإنسان. وأول ما يجب الالتفات إليه هو أنّ من مقوّمات كون الدين مقبولًا هو الفراغ عن كونه معقولًا؛ فإنّ العقل كما يؤسّس البراهين الّتي تثبت الوجود الإلٰهيّ، فإنّه يؤسّس أيضًا جميع الكلّيّات، والكثير من صغريات النظام السلوكيّ الّذي يرعى خير الإنسان وسعادته فردًا ومجتمعًا، وبالتالي فإنّ قبول الدين يأتي في طول توافقه مع ما فرغ عن كونه مقتضى العقل البرهانيّ في العقيدة والعمل؛ وليس من دين الإلٰه في شيءٍ متى كان يحمل في طياته ما ينافي مقتضى العقل البرهانيّ في الرؤية العقدية أو السلوكية.

وبناء على ذٰلك، فإنّ أي كلام عن منافاة تعاليم وتشريعات الدين الإلٰهيّ لما هو خير وصلاح الإنسان، وللقوانين والتعاليم الأخلاقية والوضعية، فهو يرجع إلى أحد سببين:

الأول: أن ما ادعي كونه خيرًا وصلاحًا للإنسان، وما ادعي إنّه من تعاليم أخلاقيّة ووضعيّة صالحة، لا يعدو كونه ادعاء منافيًا لمقتضى

تأسيس العقل في قوانين السلوك، وتسليمًا بما شاع واشتهر من أحكام فاسدة، وأعراف وتقاليد سائدة، على حساب التعاليم الّتي ترعى خير الإنسان على الحقيقة.

الثاني: إنّ ما ادّعي كونه دينًا وتشريعًا إلٰهيًّا لا يعدو كونه اختراعًا بشريًّا على قياس الأوهام والآمال والأهواء، وتحت سلطان العواطف والانفعالات؛ لأنّ الواقع لا يتعدد، والحقّ واحد، ودين الإلٰه يرعى الاعتقاد والتشريع الصحيحين، ويقوم بعرضها بالأساليب الحكيمة المناسبة لمستوى الفهم والتعقّل الّذي يتمتّع به المخاطبون؛ ولذٰلك لزم أن يكون خطاب الدين الإلٰهيّ متعدّدًا في أساليبه، ومختلفًا في مراتب عمق بيانه، ومتنوّعًا في النقاط الّتي يركز عليها في خطابه؛ وذٰلك تبعًا إلى أنّ الناس على مراتب في الفهم والوعي والنزوع، وهٰذا ما يستلزم اختلافهم في ما يناسبهم. وبما أن العقل البرهانيّ لا يحكم إلّا بما هو صحيح، بنحوٍ صحيح[1]؛ فلا يمكن نسبة التعاليم إلى دين الإلٰه ثمّ تكون

---

[1] قد سبقت الإشارة إلى ما يتعلق بالمنهج العقلي البرهاني في بداية البحث وفي المفاتيح الثلاثة السابقة، وبان السبب في كونه موجبًا للعلم الصحيح بنحو صحيح، وهو أنه لا يستعمل إلّا المبادئ الصالحة للاستعمال ويبحث عن الأوصاف الذاتية التي يكون سلبها موجبا للتناقض، ولذٰلك لا يمكن أن يخالف حكمه الواقع بل إما أن يحكم بالصواب وإما أن يتوقف ولا يحكم. وبالتالي فإن العقل الذي يحكم بالمنهج العقلي البرهاني ليس عقل كلّ أحد بل العقل الذي تعلم منهجه وألفه حتى صار ملكة عنده،

معارضة لمقتضى خير الإنسان وصلاحه، ولما هو حسنٌ وجميلٌ واقعًا. إذ كلّ أحكام العقل البرهانيّ لا بدّ أن تكون قرائن لبيةٍ توجِّه فهم تعاليم الدين بالنحو المطابق لها. وإذا ما كان أولياء الحلّ والعقد في دين ما فاقدين للمعرفة بمقتضى منهج العقل البرهانيّ، فنسجوا من أوهامهم عقيدة وشريعة في قالب دين الإلٰه، فتلك مشكلتهم تردّ إليهم لا إلى دين الإلٰه ولا إلى الإلٰه نفسه.

وبناء على ذٰلك فلا بد أن يكون لدى المرء **أولًا**: المعرفة التخصصية بماهية المنظومة السلوكية الّتي يؤسسها العقل البرهانيّ، وذٰلك كي تكون معيارًا على أساسه يتم التمييز بين النظم الوضعيّة والعرفيّة المنافية والموافقة والنظم الدينيّة الموافقة والمنافية؛ وتبعًا لهٰذا التمييز، يمكنه أن يميز النظم الوضعيّة المنتسبة إلى العقل عن تلك الّتي تنتسب إلى الأهواء، ويميز النظم الدينيّة الّتي شأنها أن تنتسب إلى الإلٰه حقيقة عن تلك الّتي تنتسب إليه زورًا وبهتانًا. **وثانيًا**: المعرفة التامة بمراتب الناس، في التعقّل والنزوع، وما تستدعيه كلّ مرتبةٍ من أسلوب خطابٍ، ومرتبة من عمق البيان، حتّى يستطيع فهم أغراض الخطاب الدينيّ ومقاصده بحسب اختلاف مراتب المخاطبين.

وتميّزت عنده المبادئ الصالحة عن غيرها تميّزًا تامًّا.

وهذا تمام الكلام في المفتاح الرابع بالنحو الّذي يناسب المقام، وبه ينتهي الكلام في مفاتيح العلاج للأسباب العقلية المحضة (الفلسفية)، وفيما يلي أشرع بمفتاح العلاج لما يسمى بالأسباب العلمية التجريبية.

مفتاح علاج الأسباب (العلمية)

يتمثل مفتاح العلاج لما يسمى بالأسباب العلميّة التجريبيّة، من خلال الالتفات إلى المنشإ الحقيقيّ الكامن وراء وثاقة وصحّة التجربة الحسّيّة؛ وذٰلك لأنّ معرفة ذٰلك ستُبيِّن حدود التجربة، وموقعها في سلم المصادر المعرفيّة، وبالتالي علاقتها بالأوليات العقليّة، ومعرفة ما إذا كان يمكن لتجربة ما أن تدعي ما يخالفها؛ كما ادعي ذٰلك على لسان بعض المفسرين والمنظرين في علوم الفيزياء الكونيّة والذريّة والبيولوجيا، وما يسمى بعلوم الاجتماع والنفس والانثروبولوجيا، كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الثاني.

وحتّى نعرف ذٰلك لا بدّ، أن نعود فنستحضر بعضا مما سبق بيانه في المفاتيح الفلسفيّة، بأنّ نلاحظ أولًا أن التجربة الحسّيّة هي نحوٌ خاصٌّ من ممارسة عمليّة الإحساس سواء بالحواس المباشرة أم بالأدوات والآلات المخترعة. وبما إنّه نحو إحساس، فعلينا أن نرجع لنرى كيف ينشأ الحكم الحسي.

وقد علمت أنّنا إذا رجعنا إلى إحساساتنا، فسوف نجد أن عمليّة الإحساس تختلف عن عمليّة الحكم، فالحكم مطلقًا حتّى الحسي منه، هو شيء مغاير لنفس حدث الإحساس، وإن كان الأوّل متفرعا على الثاني وفي طوله ويكون بمراتب متعددة كما علمت مفصلًا في المفتاح الثاني من

مفاتيح العلاج للأسباب الفلسفيّة. فالإحساس حينما يحدث، تنشأ في إدراكنا صورٌ ومعانٍ تحكي ما وجد في أدوات الحسّ من خلال حدث الإحساس. ثمّ إنّ نحو إدراكنا وملاحظتنا لتلك الصور والمعاني هو الّذي يمهد لنشوء الحكم الحسّيّ. فعندما تأتي الصورة الحسّيّة وتحصل في إدراكنا، فإنّها لا تحصل إلّا وقد حصل عندنا مجموعة من الأحكام الّتي تتم معالجة تلك الصورة من خلالها معالجة تلقائيّة كما سيأتي تفصيله أدناه. وإذا أردنا تشريح هٰذه المعالجة فسنجد أنّنا نلاحظ أولًا أن تلك الصورة لم تكن ثمّ كانت، وأننا لسنا من أوجدها، وأن وجودها يرتبط بعمليّة الاستخدام الاختياري لأدوات الإحساس، فلاستخدامنا لأدواتنا الحسّيّة دور في وجودها؛ وبالتالي نحكم ضمنًا بأنّ وجودها ناشئ من تأثير شيء هو غيرنا وغير أدواتنا الحسّيّة ومناسب في خصوصيّاته لخصوصيّات الانفعالات الحسّيّة الّتي تصورنها؛ وذٰلك لأنها لا توجد عندنا كلما استخدمنا تلك الأدوات، بل قد تتنوع وتختلف في خصوصيّاتها وفي الصفات المتضمنة فيها، وقد تطَّرد وتتماثل فيها، دون أن نكون نحن أو أدواتنا منشأ لتنوعها واختلافها واطرادها وتماثلها؛ ولذٰلك نحكم ضمنا بأنّ شيئًا خارجا عنا ارتبط بأدوات إحساسنا وكان ارتباطه منشأ لحدوث الإحساس ووجود الصورة الحسّيّة بهٰذا النحو وعلى هٰذه الشاكلة وبتلك الخصوصيّات والصفات المتضمنة فيها. ثمّ وبعد ملاحظتنا للصورة الحسّيّة وقيامنا بكل تلك

الأحكام الضمنية بنحوٍ تلقائيّ بالذات، كما سبق بيان سببه في المفتاح الثاني؛ نحكم حينئذٍ بأنّ هناك شيئًا خارجيًّا قد أثّر في إحساسنا وحصل لنا عنه صورة تحكي حاله في أدواتنا الحسّيّة، وأنّه في نفسه مالك لخصوصيّات محدّدة مناسبة للخصوصيّات والصفات الّتي تحملها الصورة الحسّيّة.

فمن الواضح لمن تأمل الأمر[1]، أن هٰذا الحكم لم يكن ليحدث لولا

---

[1] ليس المقصود من هٰذا الكلام أن فهم الأمر موكول إلى حالةٍ شخصيّة باطنيّة حدسيّة لا موضوعيّة لها كما يحلو لكثيرين قول ذٰلك، بل ليس معناها إلّا الالتفات بالعقل إلى ما يحصل فعلًا، ومعاينة كيف يحصل، كما تقول لمن هو مغمض عينيه أن افتح عينيك لترى أمامك، أو لمن هو متوجه إلى جهة اليمين، توجَّه إلى جهة اليسار لترى ما يفعله فلان. بل كما تقول لمن يتكلم وهو منفعل، لماذا أنت منفعل؟ فإذا أجابك بأنه ليس منفعل، تقول له راقب كيفية كلامك ونبرة صوتك وانظر إلى نفسك في المرآة فإذا فعل ذٰلك تبين له في الحال أنه منفعل، وما شاكل ذٰلك من أمور بينة لا تحتاج إلى أزيد من التوجه والالتفات. فكم من أمور نعملها ونقوم بها دون أن نلتفت بالفعل إليها رغم أن قيامنا بها واضح جلي لكل أحد ولأنفسنا، ولكن فقط متى ما توجهنا والتفتنا إليها، فكم من باحث عن نظاراته وهو يلبسها، وعن خاتمه وهو في يده، ويعض على شفتيه وهو غافل، ويقرض بأسنانه أظافره وهو مستغرق في مراقبة حدث ما أو منتظر بقلق لأمر ما، وغير ذٰلك الكثير. إلّا أن عملية التأمل والالتفات العقلي ليست متيسرة وسهلة دائما ولكل أحد على مستوى واحد وبنفس الدرجة، كما هو الحال في التفات الإنسان إلى مشاعره وانفعالاته حين قيامه بالأفعال وسعيه في الحاجات، فليس كلّ أحد ولا حتى اكثر الناس يستطيع مراقبتها وتمييز مناشئها ومعرفة الأسباب الحقيقية لمشاعر الرضا والسخط والحزن والقلق، والنفور والرغبة وما شاكل ذٰلك، فلو كان

أنّنا نمارس عمليّة الملاحظة للصورة والصفات المتضمنة فيها، من خلال مجموعة من الأحكام الّتي تسمى بالأوليات العقليّة، ولٰكن إدراكها هنا ليس بصيغتها الكلّيّة بل بصيغتها الجزئية وفي هٰذا وذاك وبنحو متضمن في نفس الحكم الحسي؛ لأنّ الحكم يقع في الأحكام الحسّيّة على هٰذا وذاك. فكما كان وضوح وجود الصور الحسّيّة عندنا أمرًا وجدانيًا، فكذا وضوح هٰذه المعاني المعقولة فيها وجدانيا؛ وذٰلك مثل هٰذا الموجود وهٰذا الشيء وهٰذا الّذي بالذات وذاك الّذي بالعرض وما شاكل ذٰلك مما مرّ مفصلًا في المفتاح الثاني لعلاج الأسباب الفلسفيّة.

ومن هنا، فحيث إن العلاقات بين تلك المعاني المعقولة، وانطباقها على الصور الحسّيّة في أنفسها بحسب صفاتها وفي وجودها عندنا، وفي علاقتها بأنفسنا وبالأشياء، كلّ ذٰلك بيِّن فيها بنفس حصولها عندنا؛

كلّ امرؤ كذٰلك، لما كان وجد من الأساس ما يسمى بالتحليل النفسي، ولأصبحت عملية تربية النفس والتحكم بالانفعالات وامتلاك الفضائل الأخلاقية أمرا متيسرا وشائعا بيسر للجميع. ولكنه من المعلوم أن واقع الأمر ليس بذٰلك. ومن هنا فالحال في التأمل العقلي إن لم يكن أصعب فلا يقل صعوبة عنها. ولكن يكفي في توجه الإنسان أن ينبه ويتم عرض الأمر أمامه ليدرك أن الحكم الحسي لا تقوم له قائمة إلّا من خلال هٰذه الأحكام الأولية التلقائيّة، خصوصًا وأن إدراكها في العملية الحسية لا يكون إلّا بصيغتها الجزئية وفي هٰذا وذاك، وليس بنحوٍ كلّيٍّ كما ستعرف ذٰلك تفصيلًا في المتن.

فهٰذا يعني أن لحاظنا للصور الحسّيّة سيكون متضمنًا قهرا وتكوينا للحاظ شيئيتها وموجوديتها ولعلاقتها العرضية بنا، وما يستتبعه ذٰلك من حيثيات بينة بنفسها، تجعل من الصور الحسّيّة الحادثة عندنا مقيدة ومحيثة - بمجرّد أن نعيها ونعقلها عند حدوثها فينا - بما يجعل الحكم الحسي على الأشياء المحسوسة حكمًا تلقائيًا بلا استدلال.

وبذٰلك تعلم حقيقة المراد من كون الأوليات العقليّة أساسا للأحكام الحسّيّة. فليس المراد أن هناك استدلالا بالفعل يحدث انطلاقا من إدراكنا بالفعل وتفصيلا للأوليات العقليّة كأحكام كلية قبل الأحكام الحسّيّة بحيث نشكّل قياسًا تكون نتيجته الحكم الحسّيّ؛ فهٰذا ما ينافي كون الأحكام الحسّيّة من الأحكام التلقائيّة بالذات كما عرفت في الفصل الأول، مضافا إلى أنّك قد عرفت في المفتاح الثاني من مفاتيح علاج الأسباب الفلسفيّة ما يدل على كذبه. **بل المراد** أن الصورة الحسّيّة حينما توجد عندنا وتعقّل من قبلنا فإنها لا تعقّل فقط بحسب الصفات الحسّيّة المتضمنة فيها بل أيضًا وبعرض واحد، تعقّل فيها شيئيتها وموجوديتها وعرضيتها فينا ومناسبتها في خصوصيّاتها لما نشأت عنه ووجدت فيه، فنحن نعقل صورة الشجرة الخضراء شيئًا حدث فينا بالعرض بنحوٍ مسانخ لخصوصيّة ما نشأ عنه وفيه. ولذٰلك تجد الحكم الحسي ناشئًا منا بتلقائيّةٍ بالذات؛ مثل حكمنا بأنّنا نرى شجرة خضراء

بعيوننا. فنفس الحكم الحسي لم يقع على صرف الصورة الحسّيّة الملحوظة فقط كصورة، وإلا لما وقع الحكم أصلا، لأنّ مفاد الحكم الحسي يتضمن نسبة وجود شيء لشيء واتّصافه به ككون الشجرة خضراء، كما يتضمن انفعال شيء بشيء وهو أنّنا رأينا الشجرة الخضراء؛ وبالتالي فإنّ نفس الحكم الحسي متقوم معناه ومضمونه بالمعاني المعقولة الّتي تقع عليها الأحكام الأوّليّة؛ وهٰذا يعني بالضرورة أن هٰذه المعاني - والّتي تسمى بالمعقولات الفلسفيّة كما عرفت في المفتاح الثاني - معقولة عن الصور المحسوسة في حكمنا الحسي على حد سواء: هي والصفات الحسّيّة المتضمنة في الصورة الحسّيّة.

ومن هنا يصبح واضحا، أن الصورة الحسّيّة ملحوظة ومعقولة عندنا، ليس فقط كصورة بما فيها من صفات حسية، بل أيضًا - وبعرض واحد بالضرورة - تكون ملحوظة ومعقولة عندنا شيئيتها وموجوديتها وعرضيتها وسنخيتها لما نشأت عنه وفيه، حتّى لو لم نكن نعرف لهٰذه المعاني أي اسم وأي لفظ يدل عليها، كما هو الحال في رؤية أيّ شيءٍ لا نعرف اسمه دون أن يعني ذٰلك أنّنا لم نحسه؛ ولذٰلك ينشأ الحكم الحسي منا بتلقائيّةٍ على الشيء المحسوس بأنّنا رأيناه أمامنا بهٰذه الصفة[1].

---

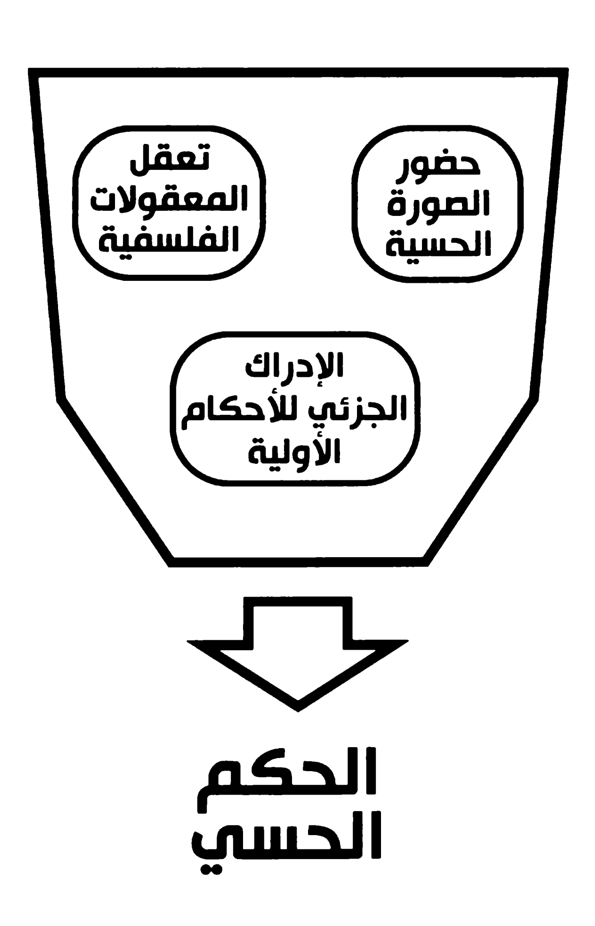
[1] وبذٰلك يصبح جليا جدا، أن الأحكام الحسية لا تتضمن أي عملية استدلال فعلي على

وبالجملة، فلولا قانون الهويّة وقانون امتناع التناقض وقانون العليّة وقانون السنخية، لما أمكن لأيّ حكم حسي أن ينشأ على الإطلاق، لأنّ الحكم الحسي متضمن لكلّ تلك الأحكام بالنحو الخاص بالصورة الحسّيّة. فملاحظة الصورة الحسّيّة، لا تكون إلّا من خلال هٰذه الأحكام التلقائيّة الواضحة بشدة إلى الحد الّذي يجعل القيام بها قيامًا آليًّا دون أن نلتفت بالفعل والمباشرة إليها استقلالا. فحالنا معها يشبه حالنا عندما نتكلم ونستخدم أدوات الكلام من اللسان والحلق والحنجرة والشفاه استخدامًا تلقائيًا دون أن نلتفت بالفعل تفصيلا حين الكلام إلى أنّنا نستخدمها، رغم أنّنا نستخدمها عن إرادة وإدراك. أو مثل حالنا حينما

الإطلاق، وإنما، ولمكان تعدد الحيثيات والمعاني الملحوظة في أطراف الحكم الحسي، فإن العقل قادر على تفصيل المجمل، وصياغة تلك العلمية التلقائيّة على شاكلة قياس ودليل وتعليل، ولكن أيا من ذٰلك لا يحصل بالفعل حين الحكم الحسي التلقائيّ، وإنما موجود بالقوة فقط. ولذٰلك كان الحكم الحسي الجزئي نتيجة قياس بالقوة لا بالفعل، حاله حال الاستقراء والتجربة. وبهٰذا تعلم أن التعبير عن الحسيات والتجريبيات والفطريات بأنها قضايا قياساتها معها إنما يراد به أنها قابلة للرد إلى قياس، وليس هناك قياس بالفعل على الإطلاق. وكذٰلك الحال في جعل الاستقراء قياسا مقسما، فليس هناك قياس بالفعل، بل إن الاستقراء قياس بالقوة فقط، وقابل للرد إلى قياس. وقد بحثت هٰذا الأمر تفصيلا في دراسة مستقلّة في العدد الثاني من مجلة المعرفة العقلية الصادرة عن أكاديمية الحكمة العقلية. كما بحث بعضًا منه أرسطو في كتابه التحليلات الأولى، والفارابي في كتابه في المنطق في مبحث القياس.

ننظر ونمارس عمليّة الرؤية دون أن نلتفت بالفعل إلى أنّنا نفتح عيوننا. ولٰكن ولأن أحكامنا كلها فعل من أفعال العقل، ولأن العقل قادر على تعقّل نفس عمليّة تعقله؛ فإنّه يلاحظ ويفرز ويميز كلّ ذٰلك متى مارس تعقله له.

ومن هنا، وبملاحظة أن الحكم الحسي البسيط يكتسب واقعيته من خلال الأوليات العقليّة، فهٰذا يعني بالضرورة، أن الممارسة الحسّيّة التجريبيّة، محكومة قهرا وتكوينا بهٰذه الأوليات وتستجدي صدقها وواقعيتها من خلالها، كما أنّها هي عينها الّتي يتم من خلالها ملاحظة الصور الحسّيّة الحاصلة خلال الممارسة التجريبيّة، حتّى نقوم بالحكم التجريبيّ الّذي يعطي الأوصاف الّتي هي أعراض ذاتيّة للموضوع المحسوس، ويستبعد الأعراض الغريبة، كما مرّ مفصلًا في المفتاحين الأوّل والثاني.



حضور الصورة الحسية
تعقل المعقولات الفلسفية
الإدراك الجزئي للأحكام الأولية
الحكم الحسي

الآثار المترتبة على هٰذا المفتاح

والنتيجة المترتّبة على ذٰلك هي أن وثاقة التجربة الحسّيّة تأتي في طول وثاقة الأوليات العقليّة، طالما أن وثاقة الأوليات العقليّة - كما عرفت سابقًا - ليست مستوردة من مصدر خارج عنها بل من صرف ملاحظة خصوصيّة ذات أطرافها. **وبالتالي** تكون وجهة الأحكام التجريبيّة، نحو أحكام متأخرة تكوينا ومعرفيا عن الأوليات العقليّة، ولا يمكن لها بما هي تجربة حسية أن تكون بصدد الحكم على شيء منها، بل تكون متفرعة عليها بالضرورة.

ولأجل ذٰلك كان المنهج العقليّ البرهانيّ القائم على أساس تلك الأوليات قادرا على تصنيف التجريبيّات كأحكام تلقائيّة بالذات صالحة للاستخدام كمنطلقات في البراهين والعلوم؛ وذٰلك لأنها مالكة في نفسها لموجب صدقها بالذات؛ طالما أنّها ليست إلّا تطبيقا للأوليات العقليّة في مقام الممارسة الحسّيّة.

النظريات العلمية محكومة بالأوليات العقلية

ومن هنا، فإذا ما فهم هٰذا الأمر جيدًا، فكيف يمكن حينئذ لتجربة حسية أن تقود إلى كذب الأحكام الأوّليّة العقليّة؟! وكيف يمكن أن تكون نتيجتها هي عدم شمول الأوليات العقليّة للموضوع الّذي تمت ممارسة التجربة عليه؟! فهل ذٰلك كله إلّا إبطال لنفس التجربة، وإخراج

لها عن تكون مصدرًا موثوقًا للمعرفة، فيبطل بذٰلك تكذيبها للأوليات العقليّة؟!

ثم، وطالما أن حال التجربة هو كذٰلك؛ فكيف يمكن أن يتم استخدامها لإنشاء نظريّات تكذب الأوليات الّتي بسببها كانت تلك التجربة مصدرا معرفيًا؟! وكيف يمكن لنظريّة ما أن تكون نظريّة علميّة تجريبيّة، وهي تحوي في طياتها فروضا مخالفة للأوليات العقليّة؟!

علمية النظرية تنافي نفيها للوجود الإلٰهي

وبناء على ذٰلك فطالما أن الأدلة الّتي تقام على الوجود الإلٰهيّ تنشأ مباشرة عن الأوليات العقليّة، وطالما أن التجربة الحسّيّة تكتسب مصدريتها المعرفيّة في طول عين هٰذه الأوليات؛ فكيف يمكن لأيّ تجربة حسية أو أي نظريّة علميّة تجريبيّة، أن تكون بصدد إثبات أو نفي أي مبدأ من مبادئ تلك الأدلة؟! وكيف يمكن لها أن تكون معارضة لنتائج البراهين العقليّة المثبتة للوجود الإلٰهيّ، وللتدبير التكويني للطبيعة والإنسان، والتشريعي للإنسان خاصّة؟!

ونتيجة لذٰلك، فإنّ أي نظريّة علميّة تُدَّعى، ويكون في طياتها حلقات تنافي شيئًا من الأوليات العقليّة، أو تنافي إثبات الوجود الإلٰهيّ أو أي نتيجة برهانيّة أخرى، فهٰذا يعني أن تلك الحلقات المنافية لأوليات العقل، والمتضمنة فيها، قد حشرت عنوة ولأغراض غير علميّة أو خطأ

وجهلًا، ضمن حلقات النظريّة المدعاة، وليست دخيلة على الإطلاق في تصحيحها أو صلاحيتها كنظريّة علميّة. وبالتالي فإذا ما كانت هٰذه النظريّة صالحة لتفسير التجارب والوقائع الحسّيّة، وتمكّن من التنبؤ بمسيرها المستقبلي، فهٰذا يعني أن صلاحيتها لذٰلك لن تكون من جهة تلك العبارات المنافية لأوليات العقل والمحشورة فيها عنوة، او خطأ، بل ستكون صلاحيتها للتفسير والتنبؤ ناشئة من جهة الأحكام العلميّة الخالصة المتضمنة فيها، والّتي تكون - بطبيعة الحال - في مرحلة متأخرة عن الأوليات العقليّة، لأنها متوقفة في صدقها وصلاحيتها للتفسير عليها.

تطبيق على نظرية الانفجار الكبير

ومن هنا فحينما تعرض نظريّة ما كنظريّة الانفجار الكبير مثلًا أو أي نظريّة أخرى، تفسيرها لكيفية نشوء الكون ومراحل تطوره الطبيعي، ثمّ تحشر في طيات حلقاتها عبارات: **كالعشوائية والصدفة، والطفرة وبلا غاية وبنحو أعمى**، وما شاكل ذٰلك، ثمّ تجد هٰذه النظريّة بعد ذٰلك تصديقا لها في تجربة ما أو في تنبؤات معينة؛ فهٰذا يعني أن ما تمّ تصديقه ونجاحه في التنبؤ لا يرتبط من قريب أو بعيد بأيّ من تلك العبارات المحشورة؛ لأنها عبارات منافية لأوليات العقل؛ ومنافي أوليات العقل باطل بالضرورة. وحيث أنّها نظريّة قد تمّ تصديقها، وكانت صالحة

للتنبؤ والتفسير، فهٰذا يعني أن ما فيها من منافيات الأوليات ليس منها على الإطلاق وبالضرورة. وليس حشره فيها عملا علميا بالمرة. وبالتالي لن يكون الإصرار على حشر منافيات الأوليات العقليّة ضمن النظريّات العلميّة إلّا إصرارا على تحويل النظريّات العلميّة إلى خرافات تحت مسمى العلم؛ خدمة لدواع وأغراض لا يمكن أن تكون علميّة.

تطبيق على نظرية التطور

وكذٰلك الأمر عندما يسعى الواضعون لنظريّة ما كنظريّة التطور، انطلاقا من قانون الانتخاب الطبيعي، لإدخال عبارات: **العشوائيّة والطبيعة العمياء والصدفة والطفرة، وانتفاء الغاية والهدف**، وغير ذٰلك من أحكام منافيةٍ لأوليّات العقل، ثمّ مع ذٰلك تجد هٰذه النظريّة ما يصدقها في الواقع الطبيعي للكائنات الحيّة؛ فإنّ ذٰلك بالضرورة سوف يعني أن تلك العبارات قد أضيفت إلى النظريّة لأسباب غير علميّةٍ بالمرة، ودون أن يكون لها أي دور في إثبات صدق النظريّة على الواقع الطبيعي للكائنات الحية؛ لأنّ الأحكام الكاذبة لا يمكن أن تكون هي السبب الحقيقيّ وراء تصديق أي حكم من الأحكام الصادقة.

ومن هنا يتبين أن أي ادعاء بمنافاة نظريّة علميّة لمسألة وجود إلٰه، هو ادعاء غير علمي، بل توظيف للعلم في خدمة المآرب الشخصية وبغرض دعم الرؤية الفلسفيّة الفاسدة بسبب منافاتها لأوليات العقل

الّتي تشكل الهيكل الإدراكي لأيّ نظام فكريّ صحيح، والهيكل التكويني لأيّ نظام عيني حسيا كان أو غير حسي.

النظريات العلمية ليست بديلا عن البراهين العقلية

وبناء على ذٰلك، لا تصل النوبة لادعاء كون نظريّة ما بديلًا عن فكرة وجود إلٰه؛ لأنّ وجود الإلٰه هو نتيجة براهين عقليّة صادقة بالضرورة، وليس مجرّد نظريّة وتفسير مقترح حتّى يعارض بتفسير بديل. بل إن التفسير والتنظير العلميّ في العلوم التجريبيّة لا بد أن يأتي في طول الأوليات العقليّة والنتائج المبرهن عليها من خلالها، كما كان يأتي في طول التجارب وما يترتب عليها من قوانين طبيعية. وبالتالي لا يمكن الاحتفاظ بصفة العلميّة لأيّ نظريّة، متى ما ضمنت في طياتها ما ينافي أوليات العقل ونتائج البراهين، كما كان لا يمكن ذٰلك متى ما تضمنت ما ينافي القوانين الثابتة من خلال التجارب؛ فكلا الأمرين من باب واحد، ويوزنان بنفس الميزان: وافق ذٰلك أهواء وأماني من يقوم بالتنظير، ومن يقتاتون على مائدته، أو لم يوافقها. وهٰذا الأمر جار على حدٍّ سواء مع النظريّات المذكورة ضمن علوم الطبيعة، ومع النظريّات المذكورة ضمن ما يسمى بالعلوم الإنسانيّة كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان (الإنثروبولوجي).

وبعد كلّ ذٰلك، يصبح واضحا، أن أي كلام عن وجود معارضة

بين الاعتقاد بوجود إلٰه أو بكونه مدبرا تكوينا أو تشريعا ـ متى ما ثبت ذٰلك بالبراهين العقليّة ـ وبين العلم التجريبيّ، لا يعدو كونه تدليسا من خلال حياكة القناع العلميّ للرؤية الفلسفيّة المادية الفاسدة، وتقديمها على مائدة العلوم التجريبيّة لتبهر عيون الناظرين بسرابها؛ فإذا ما اشتَمَّ العقل البرهانيّ ريحها؛ انكشف كلّ الزيف والخداع الّذي يختبئ تحتها.

مفتاح العلاج للأسباب النفسية الانفعالية

إن مفتاح العلاج للأسباب النفسيّة الانفعاليّة يتمثل بالالتفات إلى السبب الحقيقيّ وراء انعدام القيمة المعرفيّة للأحكام الّتي تنشأ تحت وطأة المشاعر والانفعالات. وذٰلك من خلال الالتفات إلى أنّ عوامل نشوء ما نشعر به، ليست تضمن أن يكون متناسبا مع الواقع، بل إنّها قد تؤدي إلى نشوء مشاعر زائفة. ورغم أن الشعور قد لا يكون زائفا، إلّا أن ما يحفز نحوه من اختيارات وأحكام لا يمتلك صفة الصواب بمجرّد أنّه متناسب معه.

عوامل نشوء المشاعر والانفعالات

إنّ السبب في ما تقدّم[1] هو أن عوامل نشوء المشاعر والانفعالات أمران:

الأول: هو الأحكام والإدراكات الّتي تتكون لدينا عن الواقعة الّتي نتعرض لها، فإذا لم تكن تلك الأحكام صحيحة، فإنّ ما يترتب عليها من مشاعر اتجاه تلك الواقعة سيكون زائفا.

---

[1] لقد تعرضت تفصيلًا إلى كلّ ما يتعلّق بحقيقة المشاعر والانفعالات ودورها في نشوء الاحكام الانفعالية، وكيفية علاجها بخطوات متسلسلة، وذٰلك في كتابي القانون العقليّ للسلوك (وهو قيد الطبع حاليًّا).

الثاني: الخصائص النفسيّة الّتي نملكها وتجعل منا أقرب إلى الشعور بنحوٍ معين، إلّا أن خصائصنا النفسيّة لا تكون دائمًا متناسبة مع الوقائع الّتي نتعرض لها، وبالتالي لا تضمن لنا أن يكون شعورنا متناسبًا معها؛ وهٰذا يعني أنّها لا تضمن لنا أن يكون اختيارنا وقرارنا على وفق الشعور اختيارًا صحيحًا، وقرارًا صائبًا.

وبناء على ذٰلك، فإنّ قيامنا بإصدار الأحكام بالنحو المتناسب مع انفعالاتنا لا يتأسس على معيار يضمن صوابه، بل يحتاج البت في ذٰلك، إلى استعمال منهج العقل البرهانيّ ليحدد لنا الصواب من الخطإ، واستعمال التدبر والتروي في موازنة المشاعر والانفعالات؛ لنميز الأحكام الّتي نقر بها فقط وفقط لأجل أنّها مناسبة لمشاعرنا وملذة لنا، عن تلك الّتي نقر بها لأنها تمتلك في نفسها المسوغ المعرفي الضامن لصحتها وصوابها. وكذٰلك الحال لنميز: الأحكام الّتي نرفضها ونُقْصيها، فقط وفقط؛ لأجل أنّها منافرة لمشاعرنا ومؤلمة لنا، عن تلك الّتي يكون رفضها وتكذيبها ناشئًا من فقدانها لمسوغ صحتها وصوابها ولوجدانها لموجب كذبها وفسادها. ومن هنا فإذا ما تحدد وتميز الصواب من الخطأ تمييزا موضوعيا من خلال تحكيم العقل البرهانيّ؛ لزم حينها الركون إليه وتغيير العوامل الّتي أدت إلى نشوء ما ينافيه، وليس العكس بأنّ يتنازل عن مقتضى العقل البرهانيّ إرضاء لمشاعرنا وانفعالاتنا.

فمن الواضح أن غاية الإنسان عموما، ليست إلّا معرفة الصواب

واختيار ما هو مناسب وصالح. فمهما تنوعت واختلفت الأهواء والإرادات، فإنها جميعًا تندرج تحت عنوان إرادة ما يراه المرء حقًّا وصلاحا. وإذا ما عرف الإنسان أن مشاعره وانفعالاته لا تضمن له تحديد المناسب والصالح، ولا تضمن له تحديد الصواب والحق، فعند ذٰلك كيف يمكن له أن يكون راضيا ومقرا بأنّ عليه أن يتابع مشاعره وانفعالاته؟! بل إذا ما استمر في ذٰلك، فيكون لأجل الاستسلام للذة والألم الّذي يصحب عمليّة التخلي عن التوافق والانسجام في اتّخاذ القرارات مع المشاعر والانفعالات.

الحاجة الى تربية النفس وتهذيبها

إن هٰذه النقطة من الوضوح الّذي لا يكاد معه يناقش ويجادل فيها، ولٰكن مع ذٰلك فكثيرا ما يقع المرء في شراك الانقياد للمشاعر والانفعالات دون التروي والتمهل لفحص حقيقة القرارات والأحكام الّتي يقوم بها من وحي ذٰلك الانفعال والشعور؛ ولذٰلك فإنّ معالجة الأسباب النفسيّة لا تتوقف على التصحيح الإدراكي، بقدر ما تتوقف على التبديل السلوكي والنزوعي من خلال الدراية بكيفية التعامل مع الانفعالات والمشاعر المنبثقة، واكتساب القدرة على التريث قبل متابعتها في اتّخاذ القرارات وإصدار الأحكام.

تطبيق على الرفض الانفعالي للتدبير التشريعي

بناءً على ما تقدّم يصبح واضحا، أن المعاناة الّتي يتعرض لها المرء بسبب الممارسة الدينيّة الّتي يقوم بها مجتمع ما أو حزب أو طائفة أو مذهب أو جماعة أو حتّى كلّ الدنيا، لا يمكنها أن تبرر للمرء قراره بعدم وجود تدبير إلٰهي تشريعي (الدين الإلٰهيّ)؛ وبالتالي لا يسوغ- اعتمادًا على ذٰلك - أن يقال بأنّ الأديان كلها فاسدة ومحض اختراع بشري؛ والسبب في ذٰلك هو أن العقل البرهانيّ يعلم بعدم وجود ملازمة بين فساد الممارسة الدينيّة حتّى لو شملت كلّ الدنيا، وبين وهمية وبشرية فكرة الدين الإلٰهيّ.

فرغم أن الحكم بأنّ الدين بشري وباطل، هو حكم مناسب لمشاعر الحنق والانفعال والغضب الّتي تتأجج في النفس وتصدر هديرا يعبر عن حجم الألم الّذي يعتصر قلب الإنسان نتيجة الظلم والفساد الّذي يراه، إلّا أن هٰذه المناسبة ليست معيارا للحكم بصواب هٰذا الموقف وهٰذا الخيار المعرفي. بل على المرء أن يتريث ويميز ويطلع ليرى ما الدين؟ ولماذا الدين؟ وما الممارسة الدينيّة؟ وما الّذي يوجب تباينهما؟ وهل هو موجود؟ ولماذا؟ وغير ذٰلك من الأسئلة الّتي لا بد أن تكون معلومة الجواب قبل أن يتخذ قرارا بتبني موقف من الدين ككل، ومن وجود وواقعيّة التدبير الإلٰهيّ للكون والإنسان.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المرء الّذي يجد في واقعيّة الدين والتدبير التشريعي، مصدرًا للقلق والحيرة والألم؛ نتيجة منافاة تلك التعاليم والتوجيهات مع رغباته وأهوائه وما يحبه وما يبغضه وما يريده وما يكرهه. فقد يجد في فكرة بطلان الدين وانعدام التدبير الإلهيّ فكرة ملذة مريحة تُخْلي عاتقه من المسؤولية. ولكن ذلك لوحده لا يكفي على الإطلاق لضمان واقعيّة وصواب القرار الّذي يتخذه ببطلان الأديان وانعدام التدبير التشريعي.

بل إن المرء العاقل لا يحتاج أن ينتظر الدين والتدبير التشريعي كي يدرك أن أهواءه ومشاعره ورغباته لا تصلح لتكون منهج حياة يسير على أساسه، بل إن عقله العارف بمنهج البرهان يقوده إلى إدراك القانون العقليّ للسلوك، وبالتالي وضع الأهواء والرغبات في ساح الفحص والتهذيب، سعيا منه إلى تحصيل التكامل الإنسانيّ الحقيقيّ، الّذي إن كان الدين يسعى لشيء فهو يسعى لمعاضدة العقل البرهانيّ في تحقيق هذه المهمة، وإيجاد المحفزات من مرغبات ومرهبات، والكشف عن الآثار الخفية واللوازم الغيبية لعمليّة السلوك، سواء: كانت سائرة بالإنسان نحو تهذيب النفس بامتلاك الفضائل أو نحو إغراقها في الرذائل. كلّ ذلك، من خلال أساليب خطاب متناسبة مع مراتب الفهم والوعي البشري، ومتنوعة بتنوع المستوى العقليّ والنفسي للبشر.

في الواقع إن من يرفض التدبير التشريعي للإلٰه لأنّه يجد فيه قهرًا ومنعًا لممارسة الانقياد الشعوري والانفعالي تحت مسمى الحرّيّة الشخصية، هو لا يرفض واقعيّة التدبير التشريعي (الدين الإلٰهيّ) فقط بل يرفض وجود قانون عقلي للسلوك، يدركه الإنسان بالعقل البرهانيّ كما يدرك سائر العلوم كالرياضيّات والهندسة. وبالتالي فإنّ مشكلة هٰذا الإنسان هي في فهم معنى الحرّيّة وحقيقة الكمال الإنسانيّ وطريق الوصول إليه، وهٰذا نقاش لا علاقة للدين به، بل إنّه إن كان، فهو يأتي في طول حسم الإجابة عن كلّ ذٰلك بالعقل البرهانيّ.

تطبيق على الرفض الانفعالي للتدبير التكويني

إنّ ما قيل بالنسبة إلى الرفض الانفعالي للتدبير التشريعي، يقال بحذافيره بالنسبة إلى الرفض الانفعالي للتدبير التكويني؛ إذ إنّ الأمر عينه يقال بالنسبة إلى المرء الّذي تقهره مصائب الحياة ويعاني الحرمان والقهر أو القتل والتشريد أو الظلم والفساد، ثمّ لا يجد ناصرًا ولا معينًا، فتشتعل في نفسه مشاعر الغضب على الواقع المرير، ويرفض أن يقر بأنّ هناك إلٰهًا يدبره؛ لأنّه لم يجده حيث احتاج إليه؛ فامرؤٌ كهٰذا سيكون في الحقيقة منقادًا لعصا انفعالاته المستحكمة في نفسه، فيتخذ موقفه تحت تأثير سكرة الألم والغضب، وينظر إلى نفسه مفصولًا عن كلّ المنظومة

الكونيّة، ويطالب بأنّ يتم رفع المعاناة عنه بمعزل عن تأثير هٰذه المعاناة عليه أو تأثير رفعها على كلّ ما يرتبط به من أشخاص وأحداث عرضًا وطولًا. فهو يختزل بشخصه الكونَ بكل ما فيه من ترابط والتحام بين أحداثه من أوله إلى آخره، وفي مدى اتساعه وعلى كافة الصعد الحية وغير الحية، ثمّ يريد أن يتم تغيير هٰذا الحدث الّذي عانى منه وكأنّه مفصولٌ عن كلّ السلاسل العرضية والطولية، وكأنّه مفصولٌ عن السلسة الاختياريّة للأحداث الإنسانيّة المرتبطة بسائر السلاسل والأحداث.

إنّ امرئًا كهٰذا سيكون في حكمه بضرورة رفع معاناته، متجاهلًا لكلّ أحداث العالم، غافلًا عن ترابطها وتأثيرها على بعضها البعض، غائبة عنه الغاية والهدف العام والشامل، ومن ثمّ فهو يركز فقط على هٰذا الحدث الجزئي ويريد تغييره؛ وإذا ما لم يتغير، فهو مستعدٌ إلى رفض كلّ فكرة تعبر عن وجود إلٰهٍ يدبر صالح الكون. فالصلاح في نظره لم يعد موجودًا؛ لأنّ معاناته المؤلمة لا زالت قائمةً، وكأنّه لا يوجد سواه في الكون، وكأنّه لا مهم سواه في الكون، وكأنّه لا قيمة لما سواه في الكون.

يريد هٰذا المفجوع بالآلام والمحن، أن يقرر كيف ينبغي أن تجري أحداث الكون، ما ينبغي أن يقع منها وما لا ينبغي أن يقع، ما هو صالحٌ

وما ليس بصالحٍ؛ دون أن يكون له درايةٌ كافيةٌ بكيفيّة الترابط التكوينيّ بين منظومة الأحداث الهائلة والضخمة في الكون ككلٍّ، والممتدّة على طول الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل، إلى حدٍّ يعجز عن تخيّله واستحضاره. يريد أن يختزل الكون في تنوعه وتعقيده وأحداثه الضرورية والاقتضائية والاتفاقية والطبيعية والحيوانية والإنسانيّة - يريد أن يختزلها كلّها - في حدود رؤيته القاصرة والقصيرة؛ ليقرر إن كان يوجد خير فيما وقع أو لا يوجد، وإن كان هناك تدبير إلٰهي أو لا يوجد.

لا يمكن لتفكير عاقل أن يقود إلى كلّ هٰذا التهور المعرفي؛ إلّا إذا كان صاحبه يردح تحت وطأة تأثير المشاعر الزائفة والانفعالات المفرِطة والمفرِّطة، الّتي تحدو به نحو أن يتجرّأ فيدّعي ما لم يملك بعد مقوّمات العلم به، ونحو أن يتخذ قرارات تخص الكون بكل ما فيه. ومن هنا، فلا سبيل لمريض من هٰذه الفئة إلّا أن يهيّئ نفسه ليصير قادرًا على الجلوس مع نفسه ليكتشف حقيقة المشاعر ودورها وقيمتها، ريثما يستعيد عافيته منها؛ فيقدر أن يرى الصواب، بعيدًا عن تأثير خمرتها.

وكيفما كان فإنّ الأمر عينه، والكلام والتوجيه نفسه، يقال لسائر الأنواع والأنماط من الأحكام الّتي تبنى على أساس انفعاليٍّ وشعوريٍّ؛ فإنّ علاجها في جوهره يكمن في تهذيب النفس وتربيتها أكثر منه في

تعليمها؛ إلّا ذاك التعليم الّذي يحتاج التهذيب نفسه إليه. وإذ أضحى كلّ ذٰلك واضحًا لمن تأمل فيه مخلصًا، أَصِل إلى ختام هٰذا المفتاح المتعلّق بمعالجة الأسباب والعوامل النفسيّة الكامنة وراء اتّخاذ الموقف الإلحاديّ. وفيما يلي خاتمة الكلام في مفاتيح العلاج كلها.

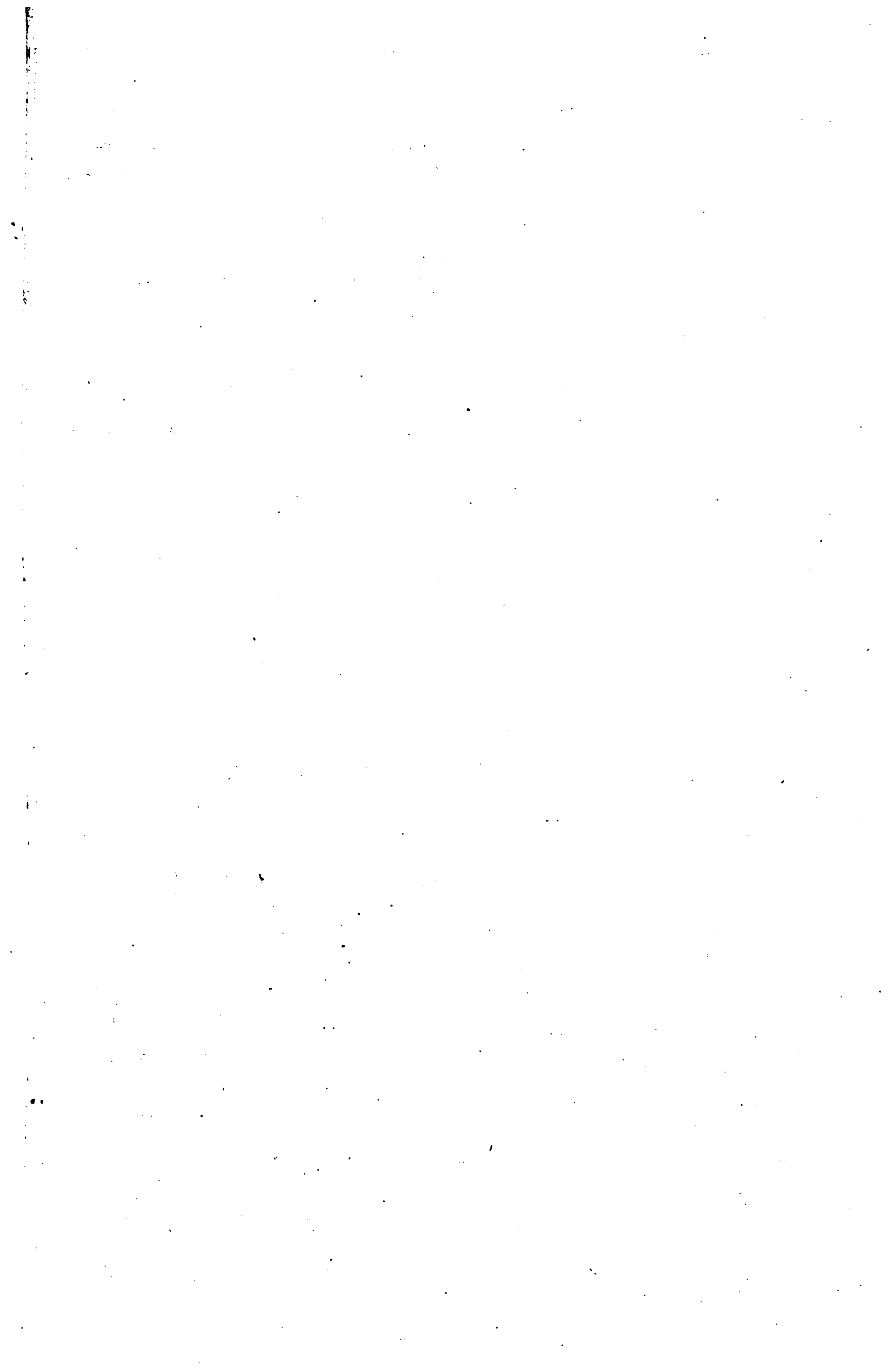
خاتمة مفاتيح العلاج

إنّي - وبالفراغ من مفتاح علاج الأسباب النفسيّة - أرجو أن أكون قد قضيت ما كان عليّ القيام به في هٰذا البحث. وقد لاحظ القارئ الكريم خلال الكلام أنّ الأسباب العقليّة الفلسفيّة قد تطلبت عرض أربعة مفاتيح للعلاج، بينما اقتصرت الحاجة في الأسباب التجريبيّة والنفسيّة على مفتاح علاج واحد لكلّ منها. ومرجع ذٰلك في الحقيقة هو أنّ كلًّا من الأسباب التجريبيّة والنفسيّة عبارة عن أسباب غريبة وعرضية على المسألة الإلحاديّة، فهي منوطة بالنسبة إلى التجريبيّة بذٰلك التوظيف والتزييف الّذي مورس في العلوم الطبيعيّة بحيث تمّ إظهار الرؤى الفلسفيّة المادّيّة بلباس النظريّات والنتائج العلميّة التجريبيّة، وذٰلك بهدف إعطاء الموثوقيّة والهالة العلميّة لها، وقد كان الحل بالكشف عن ذٰلك وبيان أن ما تتكلّم عنه المسألة الإلحاديّة يقع في مراحل متقدّمةٍ وسابقةٍ على موضوعات العلوم الطبيعيّة، ولا شأن لها بما هي علوم الطبيعة بفحص ما تتوقّف عليه صحّتها، وما لو نفي لانتفت القيمة المعرفيّة لها نفسها.

وأمّا في النفسيّة فهي أيضًا منوطة بجنبة عرضيّة وأجنبية عن جوهر المسألة الإلحاديّة، وهي تأثير الجانب الانفعالي على الجانب الإدراكي، والّذي يتطلب تربيةً وتهذيبًا وتدبيرًا للنفس؛ ولذٰلك لم يكن بينها وبين المسألة الإلحاديّة ارتباطٌ علميٌّ ونظريٌّ حقيقيٌّ؛ ولذٰلك لم يكن هناك أيّ

فرق بين المسألة الإلحاديّة وغيرها من المسائل النظريّة في قابلية الموقف الفكريّ تجاهها للوقوع تحت وطأة تأثير المشاعر والانفعالات؛ ولذٰلك كان العلاج ببيان عدم صلاحية الجانب الانفعالي والشعوريّ للتدخّل في حسم القرارات الفكريّة والعمليّة، مع بيان تطبيقات ذٰلك على الموارد الخاصّة في الحالة الإلحاديّة باعتبار أنّها المعني هنا بالذات.

ولٰكن الأمر اختلف فيما يتعلّق بالأسباب العقليّة والفلسفيّة، حيث كانت موضع تركيز في عرض مفاتيح العلاج؛ لأنّ العلاج المعرفيّ والعلميّ للمسألة الإلحاديّة هو عقليٌّ وفلسفيٌّ وليس شيئًا آخر، ولأنّ إثبات الوجود الإلٰهيّ موضوع من موضوعات الفلسفة، ومحل عمل العقل البرهانيّ لاكتشاف الأدلة والبراهين الّتي تقود إلى إثبات وجوده وتدبيره التكويني والتشريعي؛ ولذٰلك اقتضى المقام التوسع فيها أكثر وذكر النقاط الرئيسة المسؤولة عن التحكم في مسار الممارسة العقليّة والفلسفيّة نحو تحديد الموقف من مسألة الوجود الإلٰهيّ بالمعنى الخاص الّذي أشير إليه في المقدمة وهو الإلٰه المدبر للكون والإنسان تكوينًا وتشريعًا. على أمل أن تتم فيما بعد معالجة كلّ سبب من الأسباب المعروضة معالجةً خاصّةً وتفصيليّةً. إذا اتضح كلّ ذٰلك، فحريٌّ بي أن أقوم بتلخيص أهم ما ورد في البحث مع الإشارة إلى بعض التوصيات الضرورية، وهٰذا ما سأقوم به في الخاتمة.

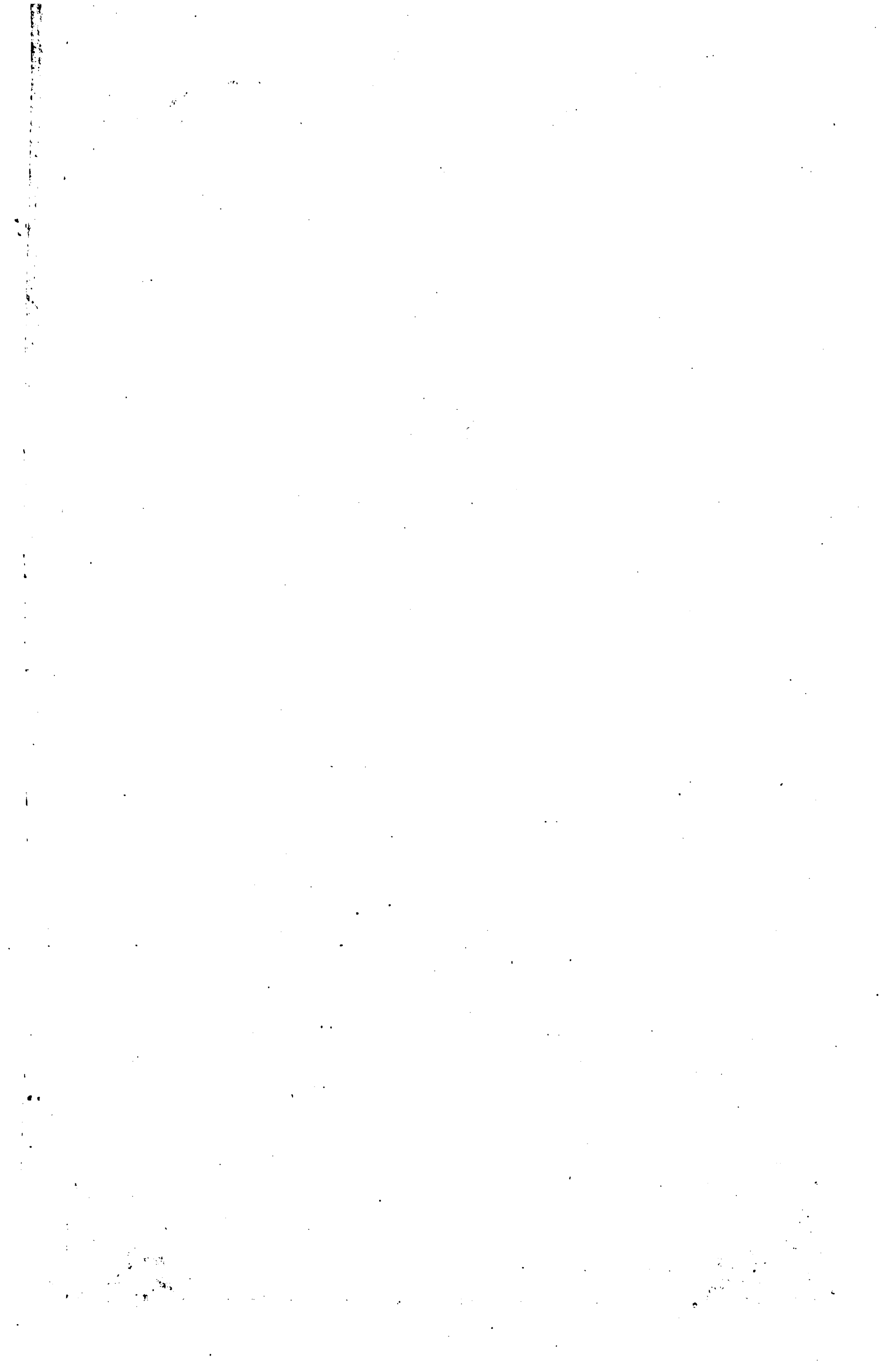




الخاتمة

- مسيرة البحث
- النتائج
- الوصايا



الخاتمة

في ختام هٰذا البحث، وقبل أن أغادر القارئ العزيز على أمل اللقاء في مناسبات أخرى لاحقة ومتكررة كما وعدته في المقدمة، أجد أنّه من المناسب القيام بتلخيص وإجمال لأهمّ النقاط الّتي تعرض لها البحث؛ حتّى يكون ذٰلك عونًا في جمع الأفكار وفهرستها وتنظيمها، فالكتاب رغم صغر حجمه إلّا أنّه تعرّض إلى كثير من النقاط والقضايا، سواءٌ على صعيد الأسباب، أم على صعيد القيمة المنطقيّة للأسباب، أم على صعيد مفاتيح العلاج التي تنوَّعت بين عقليةٍ فلسفيةٍ، وتجريبيةٍ علميةٍ، ونفسيةٍ انفعاليةٍ؛ ولذٰلك يحسن حصر أهمّها لتكون دليلًا على فهمٍ أفضل للبحث ككلٍّ.

تلخيص مسيرة البحث

بدأ البحث بعرض أنواع الإلحاد وميَّز بين ترك الاعتقاد بمطلق إلٰه وبين ترك الاعتقاد بإلٰهٍ ذي تدبير تكويني وتشريعي للكون والإنسان. وبيَّن أن الثاني هو الأساس، وأن الأوّل في نفسه ليس بذي أهمية إلّا في طول نفي الثاني.

ثم بيَّن أن ملاحظة موضوع المسألة تقود إلى تحديد عناصر البحث، وهي عبارة عن علاقات لها أطراف وشروط، أمّا الطرف الأساسي فهو الإلٰه، وأمّا العلاقات فهي علاقات التدبير بين الإلٰه من جهة والطبيعة والإنسان من جهة أخرى. وأمّا الشروط فقابلية وحاجة كلّ من الطبيعة والإنسان لتلك العلاقة؛ ولذٰلك انقسم البحث في أسباب الإلحاد إلى ثلاثة مراحل أساسية: الأولى حول أسباب ترك الاعتقاد بنفس وجود الإلٰه. الثانية حول أسباب القول بعدم توفر شروط قيام العلاقات التدبيريّة، وهي: نفي قابلية وحاجة كلّ من الطبيعة والإنسان لأيّ من العلاقات التدبيريّة مع الإلٰه. والثالثة حول أسباب نفي وجود العلاقات التدبيريّة وواقعيّة أضدادها.

هٰذا، وقد سبق الدخول في عرض الأسباب الخاصّة بكلّ مرحلة التعرّضُ بنحوٍ مختصرٍ نسبيًّا إلى الأسباب العامّة لقبول أيّ فكرةٍ أو رفضها، فبيّن البحث أنّ هناك معيارًا عامًّا يسمّى بالمنهج العقليّ

البرهانيّ، فعرض معالمه الأساسيّة المرتكزة على اعتماد المبادئ الصالحة لإنتاج المعرفة الصحيحة، أي المبادئ التلقائيّة الصدق والتصديق بالذات، وهي الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات. وميّزها عن المبادئ غير الصالحة، وهي الوهميّات والانفعاليّات والمشهورات والمقبولات. وبيَّن أنّ المنهج المعرفيّ الصحيح والمتمثّل بالمنهج العقليّ البرهانيّ، يقوم على أساس الأوّليّات العقليّة الّتي تحدّد معالم المنهج وشروط ضمان إنتاجه للمعرفة الصائبة.

ثمّ دخل البحث في عرض الأسباب الخاصّة بالموقف الإلحاديّ من الزاوية المتعلّقة بما تعتمد عليه من مبادئ؛ ليتساءل بعد عرض كلّ واحدٍ منها عما إذا كانت متألِّفةً من مبادئ صالحة للاستناد إليها في جني المعرفة أو ليست كذٰلك. فعرض الأسباب الخاصّة بكل مرحلة من المراحل، ثمّ أتبع عرض كلّ سبب بالتساؤل والفحص عن قيمته المعرفيّة؛ من خلال ملاحظة نوع المبادئ المتضمنة فيها دون الدخول التفصيليّ في تقييم مضمون تلك الأسباب إلّا في الحال الّذي يكون ذٰلك مرتبطًا بتحديد نوع المبادئ المستخدمة فيها.

وبعد أن انتهى البحث من عرض الأسباب الخاصّة بالموقف الإلحاديّ في مراحله الثلاث، ومن عرض القيمة المعرفيّة لكلّ سبب بنحوٍ مستقلٍّ، وتبين خلال ذٰلك أن جميع هٰذه الأسباب فاقدة للقيمة المنطقيّة للاستناد إليها، دخل في عرض مفاتيح العلاج لهٰذه الأسباب

بعد تصنيفها التصنيف المناسب للمعالجة المعرفيّة والمنطقيّة؛ فكانت ثلاثة أصناف: عقليّة خاصّة بالمنطق والفلسفة الأولى، وتجريبيّة خاصّة بالعلوم الطبيعية، وانفعالية خاصّة بالحالات النفسيّة. فقام على إثر ذٰلك، بعرض مفاتيح العلاج الخاصّة بالأسباب الفلسفيّة، باعتبارها أسبابًا مرتبطة جوهريًّا بموضوع المسألة الإلحاديّة، فتوسّع فيها وعدّدها إلى أربعة. أمّا الأسباب التجريبيّة والنفسيّة فعرض مفتاح العلاج الخاص بكل منها؛ والّذي يكمن بالكشف عن أجنبيتها وعدم صلاحيتها أن تكون أسبابًا لاتّخاذ الموقف من الوجود الإلٰهيّ سلبًا أو إيجابًا، وقد توخّى مفتاح العلاج لكلّ منها بيان ذٰلك، مع العرض لبعض تطبيقاته، والإشارة إلى ممانعات فهمه، وعوائق العمل به.

تلخيص أهم نتائج البحث

هٰذا، ويمكن أن ألخّص أهم نتائج البحث كما يلي:

أوّلًا: الكشف عن أنّ الغرض الأساس والأوحد للملحدين يكمن في نفي الدور التدبيريّ للإلٰه تكوينًا وتشريعًا وليس غرضهم الحقيقيّ في نفي أصل وجوده إلّا من حيث يخدم فقط في تحقيق ذٰلك الغرض الأساس.

ثانيًا: الكشف عن أنّ جميع الأسباب والعوامل الّتي تقود إلى اتّخاذ الموقف الإلحاديّ ـ وبغض النظر عن قيمتها في نفسها ـ فاقدةٌ للقيمة

المنطقيّة المصححة للاستناد إليها من قبل عموم الناس على الأقلّ؛ ولذٰلك فإنّ عامّة الناس وجماهير الملحدين سيكونون فاقدين لمسوغ الاتّكال عليها؛ لأنّ اتّكالهم عليها لا يخرج عن كونه اتّكالًا على وهميّاتٍ أو انفعاليّاتٍ أو مشهوراتٍ أو مقبولاتٍ، وليس أيٌّ من هٰذه يكفي لتصحيح الموقف الّذي بني عليها، حتّى لو كان صحيحًا في نفسه لأسبابٍ أخرى.

ثالثًا: الكشف عن أنّ كلًّا من الأسباب التجريبيّة والنفسيّة هي في الحقيقة أسبابٌ غريبةٌ وطارئةٌ، إمّا نتيجة تزييفٍ وتدليسٍ عامٍّ كما في التجريبيّة، وإمّا نتيجة خداع المرء لنفسه بالاتّكال على مشاعر زائفةٍ كما في النفسيّة.

رابعًا: الكشف عن أسباب زيف الأسباب التجريبيّة من خلال التعريف بحقيقة التجربة الحسّيّة وحقيقة القانون التجريبيّ وحقيقة النظريّة العلميّة في العصر الحديث، ومن ثمّ بيان موقع التجربة الحسّيّة في السلم المعرفيّ وعلاقتها بالأوليات العقليّة ونسبتها إليها وإلى البراهين القائمة على أساسها بنحوٍ مباشرٍ.

خامسًا: الكشف عن أسباب زيف الأسباب النفسيّة من خلال بيان حقيقة الأحكام الانفعاليّة وكيفيّة نشوئها وقيمتها المنطقيّة وكيفيّة تأثيرها وطريق معالجتها.

سادسًا: الكشف عن أنّ الأسباب الفلسفيّة ترجع في جوهرها إلى أربعة اختلالاتٍ منطقيّةٍ كانت السبب الحقيقيّ والرئيسيّ وراء النظرة المادّيّة للعالم ووراء كلّ رؤيةٍ فلسفيّةٍ فاسدةٍ، وأوّل هٰذه الاختلالات هو إلغاء العرض الذاتيّ من ضمن محمولات القضايا وابتداع تقسيم جديدٍ مختلٍّ، وهٰذا ما كان له أثره المدمّر على علم المنطق والفلسفة الأولى وعلى الخريطة المعرفيّة للعلوم ككلٍّ. وثانيها الخلط بين دور الحسّ في مقام التصوّر العقلي ودوره في مقام الحكم العقليّ؛ ودوره المباشر وغير المباشر في التصور، واللذين كان لهما الدور الأساس في سوء فهم عماد المنهج المعرفيّ أعني الأوليات العقليّة في مصداقيتها وحدودها، وما تبع ذٰلك من سوء فهم لحقيقة الأحكام الحسّيّة البسيطة والتجريبيّة. وثالثها الخلط بين الأحكام العقليّة والأحكام الوهمية، والّذي كان له الدور الأساس في نشوء الكثير من المغالطات والاشتباهات فيما يتعلّق بمجموعة من الأوّليّات العقليّة أو البراهين القائمة عليها. ورابعها الخلل في فهم دور العقل في تحصيل المعرفة العقدية والسلوكية، وعلاقته بالدين، والّذي أدى إلى الغفلة التامة عن ضرورة تنوع أساليب الخطاب الديني بمراتب متفاوتة في عرض العقيدة الحقة والسلوك القويم، بحسب تفاوت مراتب الفهم والوعي عند الناس، وبحسب تفاوت أنواع المحركات والمحفزات على السلوك القويم المؤثّرة فيهم.

أهم الوصايا التي كشف عنها البحث

بعد تلخيص أهمّ النتائج الّتي وصل إليها البحث، أصل إلى ختام هٰذه الخاتمة، من خلال استخلاص أهم التوصيات الّتي كشف البحث عن ضرورة التوجّه لها والعناية البالغة بها، وهي خمسٌ:

أوّلًا: يحتاج الباحث عن الحقيقة إلى المعرفة بطريقها الموصل إليها بالذات؛ حتّى يكون على بصيرةٍ بأن النتائج الّتي يصل إليها هي نتائج واقعيّة. وبدون ذٰلك فإنّ مصيره لا يحيد عن أحد ثلاثة أمورٍ: إما أن يمنى خلال مسيرة بحثه بالحيرة والقلق دون العثور على أرضٍ راسخةٍ يستتب له فيها العلم اليقينيّ. وإما أن يسترق نفسه لانفعالاته وعصبيّته فيكون تابعًا أعمى لهواه أو لهوى غيره. وإمّا أن ينخدع بتدليس وتزييف أصحاب المصالح والأغراض الأنانيّة دون أيّ قدرةٍ على التمييز والتبصّر.

ثانيًا: إنّ إخلاص القصد والنيّة في طلب الحقيقة، والاستغراق في تتبّع الأقوال والآراء بتجرّدٍ، لا يكفيان لوحدهما لنيل المعرفة الحقيقيّة، فمن أصدق نيّةً من الحمقى؟! ومنذ متى كانت معرفة الآراء المتناقضة تقود إلى معرفة الصواب؟! بل يحتاج المرء إلى أن يضمّ إليهما الدراية التامة بطريق الصواب، والصبر على تعلّمه وتطبيقه، فإذا ما درى بذٰلك

وصبر، ثمّ احترف سلوك الطريق، صار الصواب شاخصًا أمام مرآة عقله بالنحو الممكن لإنسانٍ أن يبلغه، وهان عليه الكشف عن زيف الآراء الكاذبة.

ثالثًا: إنّ من وعى أهمّيّة المعرفة الحقيقيّة بمبدئه ومنتهاه وسبيل تكامله، لا تقعده صعوبة طريقها عن سلوكه، ولا تثبّطه كثرة الخلافات عن متابعة السير للوصول إلى بغيته. بل يضع تحصيلها في أعلى سلّم أولويّاته.

رابعًا: إنّ أوّل ما يحتاج إليه الملحد، هو الوقوف مع نفسه لحظة صدقٍ؛ ليفحص حقيقة مواقفه وآرائه وينظر، هل هو فعلًا قد سلك طريق الحقيقة في وصوله إلى تلك الآراء والمواقف من مسألة وجود إلٰهٍ مدبّرٍ للطبيعة والإنسان. وإذا ما كان يرى أنه لا يوجد طريق للمعرفة الحقيقيّة، فعليه أن يسأل نفسه عن مصدر هٰذه الرؤية، فكيف عرف ذٰلك، وهل هو مقلّدٌ وتابعٌ لأمثال هيوم وكانط ورسل، أم هو تابعٌ لأمثال داروين ودوكينز وستراوس وهوكينز؟ وإذا ما كان يرى أنّ موافقته على آراء هٰؤلاء ليست تبعيّةً وتقليدًا، وإنّما قناعةٌ وعقلانيّةٌ، فليسأل نفسه: ما هو معيار ضمان كون القناعة الّتي تحصل في نفس المرء هي قناعةٌ موضوعيّةٌ؟ وما هو معيار العقلانيّة؟ فهل يكفي الرضا عن الذات؟ أو هل تكفي الثقة في النفس؟ أو هل يكفي الاستقلال بالرأي؟

فليسأل نفسه بصدقٍ وموضوعيّةٍ، وكأنّه يعيش وحده في هٰذا العالم وليخلّي عنه الخوف من تعيير المعيّرين واستهزاء المستهزئين، فما الّذي ينفع لو رضي عنك كلّ العالمين، وكنت أنت فاقدًا له بينك وبين نفسك.

خامسًا: من الإنصاف للنفس والبعد عن التغرير بها أن يتوقّف الملحد عن ادّعاء العقلانيّة، ونسبة آرائه إلى العقل، فيقول: عقلي يقول وعقلي يحكم، قبل أن يقوم بتعلّم معنى العقلانية والدراية بمعيارها وسلوك طريقها بصبرٍ وعزمٍ. أمّا إذا ما فعل ذٰلك فيمكنه حينئذٍ بكلّ جدارةٍ أن ينسب مواقفه إلى العقل، وأن يقول العقل يحكم والعقل يمنع؛ ولٰكنّه إذا ما فعل ذٰلك، فهٰذا يعني أنّه كفّ عن أن يكون ملحدًا، وأن إلحاده قد أصبح مجرّد ذكرى تحكي تهوره الفكريّ الّذي قادته إليه مراهقته المعرفيّة. أما وقد امتلك النضج الفكريّ والنمو العقليّ، بتعلّم طريق الحقيقة ومعيار العقلانيّة، واقتناء طريقتها، واحتراف تطبيقها، فهٰذا يعني أنّه قد أصبح يرى الله في نفسه وفي كلّ ما حوله، مبدعًا وخالقًا ومدبّرًا وحكيمًا، وعند ذٰلك سيكون مسلّمًا في كل حركاته وسكناته لكلّ ما يجري ممّا لا يمكن تغييره في نفسه وفيما حوله، وساعيًا بأقصى جهده وطاقته برويّة عقله وعدالة نفسه لتكميل كلّ ما يمكن تكميله في نفسه وفيما حوله.

أخيرًا، وبعد تلخيص سير البحث، وإجمال نتائجه، واستخلاص وصاياه، أصل أيّها القارئ العزيز إلى حيث يجب أن أفارقك، وتغادر

ألفاظي ناظرك، مع أمل رسوخ معانيها عندك، تاركةً بصمتها في نفسك عسى أن تضيء لك طريقك، إلى أن يحين موعد لقائنا التالي؛ إذ وكما علمت، فإن الكتاب الّذي بين يديك هو مجرّد بداية، نعم بدايةٌ تمهد لولوج منظومة الحلّ العلاجيّ الشامل والمستوفي لكلّ ما تتطلّب المسألة طرقه وحلّه. وإلى ذٰلك الحين أستودعك عقلك وبارئك.

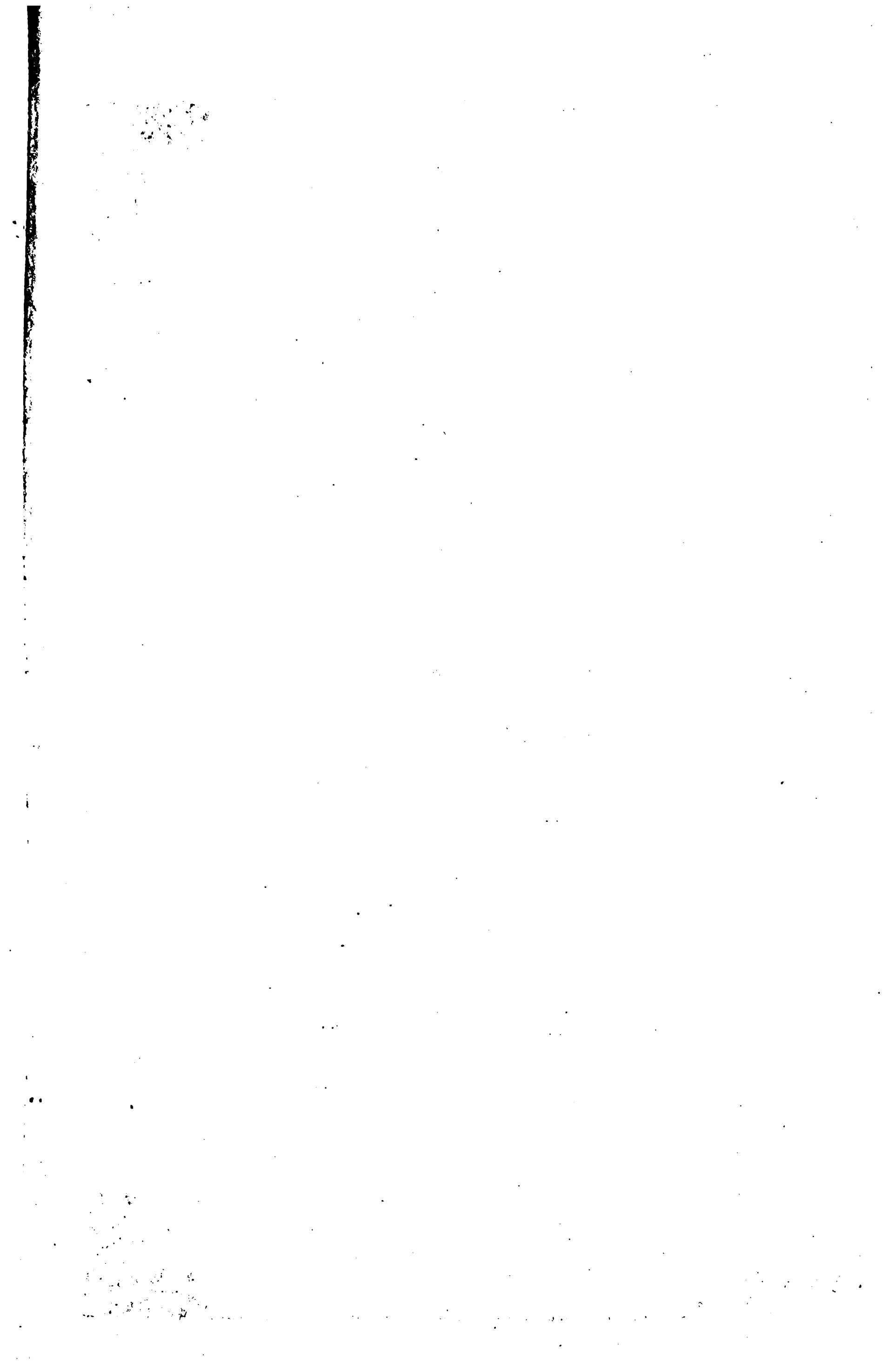
وهٰذا تمام الكلام والحمد لله ربّ العالمين



المصادر

- المصادر العربية
- المصادر الأجنبية



المصادر

المصادر العربية

- ابن رشد، شرح البرهان وتلخيص البرهان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولي، 1984.
- ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، عدد المجلدات: سبعة، دار الفكر اللبناني، تحقيق: جيرار جيهامي، الطبعة الأولى، 1992.
- ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعيات والإلهيّات، مكتبة الثقافة الدينيّة، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة الأولى، 2013.
- ابن سينا، المنطق والإلهيّات من كتاب الشفاء، عدد المجلّدات خمسة، الطبعة الأولى، 2007.
- أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، عدد المجلدات: أربعة،

دار المشرق، تحقيق: ماجد فخري ورفيق العجم، الطبعة الثانية، 1986.

- أبو نصر الفارابي، المنطقيات، نشر مكتبة المرعشي النجفي، ثلاث مجلدات، 2015.
- أرسطو طاليس، منطق أرسطو، عدد المجلدات: اثنان، دار القلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، 1980.
- أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى، 1995.
- إيمانويل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2013.
- أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، نشر أكاديمية الحكمة العقلية، 2013.
- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، عدد المجلدات: ثلاثة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1978.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، عدد المجلدات: اثنان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ترجمة: فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 1983.
- بول هازار، أزمة الوعي الأوربي، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: يوسف عاصي وبسام بركة، الطبعة الأولى، 2009.

- تشارلز داروين، أصل الأنواع، أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008.
- توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979.
- جون جريبين، البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة: فطحل الله الشيخ، 2010.
- جون ديوي، إعادة بناء الفلسفة، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أحمد الأنصاري، الطبعة الأولى، 2010.
- ديفيد لندلي، مبدأ الريبة: أينشتين ، هازينبرج ، بور والصراع من أجل روح العلم ترجمة: نجيب الحصادي، 2007.
- ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، 2010.
- رولاند أومينس فلسفة الكوانتم، ترجمة: يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.
- ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، 2002.
- ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة بسام البغدادي، 2009.
- عادل ظاهر، الفلسفة والمسألة الدينيّة، دار نلسن، 2008.

- غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة وحتى القرن العشرين، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012.
- فرينر هايزنبرغ: الفيزياء والفلسفة، ترجمة أحمد مستجير، المكتبة الأكاديمية، 1993.
- لورانس كراوس، كون من لا شيء، ترجمة غادة الحلواني، 2015.
- محمد ناصر، نهج العقل تأسيس الأسس وتقويم النهج، نشر أكاديمية الحكمة العقلية، 2014.
- محمد ناصر، الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها، نشر أكاديمية الحكمة العقلية، 2014.
- يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، الطبعة الأولى، 1988.
- يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، دار القلم، الطبعة الأولى، 1990.
- يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986.

المصادر الأجنبية

- *Alexander Pruss, The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment, Cambridge University Press (December 23, 2010).*
- *Alvin Plantinga and Daniel Dennett, Science and Religion: Are They Compatible?, 2011.*
- *Bertrand Russell, The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903-1959, Routledge; 1 edition (April 6, 2009).*
- *Christopher Hitchens, Why Religion is Immoral: And Other Interventions, November 11th 2014.*
- *Daniel Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, 2006.*
- *Daniel Dennett Intuition Pumps and Other Tools for Thinking, 2014 by Norton Company.*
- *Daniel M. Wegner. The Illusion of Conscious, 2003 by Mit Press.*

- *David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Hackett Publishing Company, Inc.; 2 edition (November 15, 1993)*
- *David Hume, Dialogues concerning Natural Religion, Cambridge University Press 2007.*
- *David Hume , Treatise of human nature, Hard Press 2006.*
- *David Lindley, The End of Physics: The Myth Of A Unified Theory, 1994, basic books.*
- *David Oderberg, Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach, Wiley-Blackwell; 1 edition (April 7, 2000).*
- *David Oderberg, Real Essentialism, Routledge (January 30, 2008).*
- *David Oderberg: The Old New Logic, A Bradford Book (April 15, 2005).*
- *Dr. Paul Narguizian: Laws, Theories and Hypotheses: Revealing Science through Words.*
- *Edward Feser, Aristotle on Method and*

Metaphysics (Philosophers in Depth), Palgrave Macmillan; 2013 edition (July 12, 2013).

- *Edward Feser, locke, Oneworld Publications (April 16, 2007).*
- *Edward Feser: Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction, Editions Scholasticae (April 1, 2014).*
- *Edward Feser, the last superstition, St. Augustines Press; 1St Edition edition (December 10, 2010).*
- *Fred Hoyle, Home is where the wind blows.*
- *HUDF, Eric J. Lerner. Evidence for a Non-Expanding Universe: Surface Brightness Data from*
- *Henri Poincaré, Science and Hypothesis, Dover Publications, 1952.*
- *Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Palgrave Macmillan UK 2007.*
- *John Locke, An Essay Concerning Human*

Understanding, the Pennsylvania State University 1999.

- *John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Penguin Classics; Reprint edition (February 1, 1998).*
- *Leonard Mlodinow and Stephen Hawking, The Grand Design, September 7, 2010.*
- *Marco Sgarbi The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism, Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689), 2012.*
- *Sam harris, Will Free will, 2012 by Free Press.*
- *Sam Harris, Free Will, March 6, 2012.*
- *Sam Harris, The End of Faith, August 11, 2004.*
- *Sam Harris the Moral Landscape, October 5, 2010.*
- *Tom Van Flandern, Dark Matter, Missing Planets and New Comets: Paradoxes Resolved, Origins Illuminated.*

- *William A. Wallace, Galileo's Logical Treatises: A Translation, with Notes and Commentary, of His Appropriated Latin Questions on Aristotle's Posterior Analytics, Springer Netherlands 1992.*